T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

TEİZM VE ATEİZM: DELİLCİ KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Doktora Tezi

İbrahim Yıldız

Ankara-2021

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

TEİZM VE ATEİZM: DELİLCİ KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Doktora Tezi

İbrahim Yıldız

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

Ankara-2021

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

İbrahim YILDIZ

TEİZM VE ATEİZM: DELİLCİ KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

Tez Jüri Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER	……………………
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN	……………………
Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR	……………………
Prof. Dr. Mustafa ÇEVİK	……………………
Doç. Dr. Engin ERDEM	……………………

Tez Sınavı Tarihi: 28.01.2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları aldığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (……/……/ 2021)

Tezi hazırlayan öğrencinin

Adı ve Soyadı

İbrahim YILDIZ

İmzası

…..………………………….

ÖNSÖZ

Tanrı'nın varlığının aleyhinde en çok başvurulan argümanlar kötülük problemine ilişkindir. Tanrı'nın her şeye gücü yetmek, her şeyi bilmek ve mutlak iyi olmak sıfatları ile kötülük arasında çözülemez bir çelişkinin olduğu düşüncesi üzerinde kurulan mantıksal kötülük problemi, Tanrı'nın varlığına karşı üzerinde en çok tartışılan ve bilinen argümanların başında gelmektedir. Buna karşı teistler Tanrı'nın kötülüklere izin verme gerekçelerinin olduğu düşüncesi temelinde savunma ve teodiseler geliştirmişlerdir. Son zamanlarda teistler tarafından geliştirilen savunma ve teodiselerin, mantıksal kötülük izahını zayıflattığı veya popülerliğini yitirmesine neden olduğu söylenebilir. Bunun yerini "delilci kötülük problemi" almıştır. Diğer bir ifadeyle, kötülük temelinde ileri sürülen geleneksel argümanların, teist düşünürlerin çabaları sonucu, Tanrı'nın varlığına karşı ikna gücünü bir ölçüde yitirmesiyle yeni bir iddia olarak delilci kötülük problemi gündeme getirilmiştir. Delilci kötülük problemi için ileri sürülen argümanlar, Tanrı'nın sıfatları ile kötülükler arasında bir tutarsızlığın var olduğu tezinden ziyade, dünyada var olan kötülük miktarının Tanrı'nın var olma ihtimalini düşürdüğünü ortaya koymaya çalışırlar. Çalışmamızın konusunu delilci kötülük problemi ve ona karşı ortaya konan yanıtlar ya da savunmalar oluşturmaktadır.

Bu çalışma, ateizmin temel dayanaklarının başında gelen kötülük meselesinin daha çok çağdaş bir versiyonu olarak değerlendirilebilecek olan delilci kötülük probleminin anlaşılmasına katkı sağlayacağı gibi, ateizmin kendisini haklı çıkarma yollarından birinin tanıtılmasında da önemli bir rol oynayacaktır. Delilci kötülük probleminin nasıl temellendirildiğinin yanı sıra teizmin savunucularının bu probleme ilişkin görüşlerini hangi argümanlara dayandırdıklarının görülebilmesi konunun anlaşılması açısından önemlidir. Kötülük problemi üzerine yapılmış çalışmaların çoğu, genellikle delilci kötülük problemini göz ardı ederek mantıksal kötülük problemi ve ona

karşı geliştirilen savunma ve teodiseler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bundan dolayı delilci versiyonun temel kaynakları dikkate alınarak ayrıntılı bir şekilde incelenmesi büyük bir ehemmiyet arz etmektedir. Konu ile ilgili çalışmaların sınırlı olmasından dolayı bu araştırmanın literatürdeki bir boşluğu dolduracağını ve alanına katkı sağlayacağını umuyoruz.

Delilci kötülük argümanları ve onlara karşı öne sürülen itirazlar değerlendirilirken analitik bir yöntem izlenmiştir. Çalışma süresince, çok geniş olması hasebiyle kötülük problemine dair bütün literatürü incelemenin mümkün olmaması önemli bir sınırlılığa neden olmuştur. Buna bağlı olarak daha çok delilci kötülük problemi ile ilgili konularda temel kaynak niteliğindeki eserler kullanılmıştır. İhtiyaç hâsıl olduğu zamanlarda ikincil ve üçüncül kaynaklardan da faydalanılmıştır.

Çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte kötülük probleminin kapsamlı bir serencamı sunulmuştur. Birinci bölümde delilci kötülük argümanlarından ikisi itirazları ile birlikte ele alındıktan sonra William Rowe'un delilci kötülük argümanları analiz edilmiştir. İkinci bölümde ise bu argümanlara karşı şüpheci teizm cephesinden insanın bilişsel sınırlılığı dikkate sunularak yapılan reddiyeler irdelenmiştir. Üçüncü bölümde gereksiz kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile uyumlu olduğu tezi savunularak Rowe'un argümanlarına karşı geliştirilen itirazlar incelenmiştir. Sonuç kısmında delilci kötülük probleminin genelde teizmin, özelde ise İslam'ın doğruluğunu ortadan kaldırıp kaldıramayacağına yönelik bir değerlendirme sunulmuştur.

Bu çalışma, tez konusunun belirlenmesinden yazım sürecinin tamamlanmasına kadar geçen tüm süreçlerde desteklerini esirgemeyen birçok kişiye teşekkür borçludur. Bu meyanda öncelikle hem doktora tez konusunun seçiminde hem de sonraki aşamalarda yapıcı eleştirilerini ve katkılarını esirgemeyen kıymetli danışmanım Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber'e şükranlarımı sunarım. Ayrıca tez sürecinde yorum ve

önerilerde bulunarak araştırmanın tamamlanmasına katkı sağlayan Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün ve Doç. Dr. Engin Erdem’e teşekkür ederim. Bunun yanında altı ay boyunca Delaware Üniversitesi, felsefe bölümünde beni misafir eden ve bu süre zarfında konu ile ilgili tartışmalara katkıda bulunan Prof. Jeff Jordan’a teşekkürlerimi sunarım. Son olarak, 2017-2018 yılları arasında *2214-A Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Burs Programı* ile Delaware Üniversitesi’ne yapmış olduğum altı aylık ziyaretimi finanse eden TÜBİTAK’a teşekkür ederim.

İbrahim YILDIZ

Ankara, 2021

KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser
A.g.m.	: Adı geçen makale
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Ed.	: Editör
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa Sayısı
Yay.	: Yayınları/Yayınevi
Ö.	: Ölümü
Ty.	: Tarih yok
yy.	: Yer yok

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

TEİZM, ATEİZM VE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Kötülüğün "ne olduğu" ve "neden kaynaklandığı" gibi sorulara cevap verme çabasının uzun bir tarihi serüveni vardır. Teizmin öngördüğü mükemmel sıfatlara sahip bir Tanrı anlayışı, tartışmaların kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın mutlak sıfatları arasında bir uyumsuzluk olduğu varsayımı temelinde devam etmesine yol açmıştır. Nitekim kötülük problemi üzerine 1960'lı yıllara kadar yürütülen tartışmalar, genel olarak mantıksal kötülük problemi ekseninde cereyan etmiştir. Kötülük problemi karşısında çeşitli savunma ve teodiselerin geliştirilmesi ve böylece kötülükler ile Tanrı'nın mutlak sıfatları arasında herhangi bir çelişkinin olmadığı kanaatinin belirmesi sonucu bazı ateist ve agnostik[1] filozoflar, kötülüğün Tanrı'nın varlığına karşı delil oluşturduğu yani Tanrı'nın var olma olasılığını düşürdüğü noktası üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bu noktada Tanrı'nın varlığı aleyhine geliştirilen argümanların çoğu Tanrı'nın varlığı meselesinde önemli felsefi tartışmalara konu olmuş ve kötülük temelinde kurulan argümanların seyri yeni bir ivme kazanmıştır. Böylece mantıksal kötülük problemi üzerindeki felsefi tartışmaların yerini daha çok delilci kötülük problemine bıraktığını ve bu alanda oldukça geniş bir literatürün ortaya çıktığını gözlemlemek mümkündür.[2]

---

[1] Delilci kötülük argümanı ortaya koyan agnostik düşünürlere örnek olarak J. W. Cornman, Keith Lehrer ve George S. Pappas verilebilir.

[2] Kötülük problemine dair literatür çalışmaları için bkz: Barry L. Whitney, *Theodicy: An Annotated Bibliography on the Problem of Evil, 1960-1991*, (New York and London: Garland Publishing, 1993); Andy Sanders & Kristof de Ridder, *Fifty Years of Philosophy of Religion: A Select Bibliography (1955-2005)*, (Boston: Brill, 2007); bu kitabın kötülük problemi ve ateizm bölümünde ilgili çalışmalar verilmiştir. Arıca bkz: Trent Dougherty, "Recent Work on the Problem of Evil", *Analysis*, 71:3, (2011), ss. 560-573; Michael L. Peterson, "Recent Work on the Problem of Evil", *American Philosophical Quarterly,* 20:4, (1983), ss. 321-339.

Çalışmamızın temel konusu olan delilci kötülük problemi konusundaki argümanlara geçmeden önce sonraki bölümlere temel oluşturmak için teizm, ateizm ve kötülük kavramlarının neye karşılık geldiğinin ele alınması gerekmektedir. Ayrıca kötülük problemi türleri, savunma ve teodiseler üzerindeki tartışmaların dikkate sunulması kötülük problemine dair tartışmaların anlaşılması açısından büyük önem arz etmektedir.

1. Teizm ve Ateizm Tartışmalarına Genel Bir Bakış

Delilci kötülük argümanlarının seyrinde belirleyici bir yere sahip teizmin iki türüne [*sınırlı (restricted) teizm* ve *geniş (expanded) teizm*] de değinmek yerinde olacaktır. *Sınırlı teizm* sadece her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi sıfatlarına sahip olan bir Tanrı anlayışını ifade etmekteyken *geniş teizm* diğer dini önermelerin veya inançların sınırlı teizm anlayışına eklenmesi olarak görülmektedir.[3] Örneğin İslam'da, Allah'ın yukarıda bahsi geçen üç sıfatın yanı sıra diğer sıfatlarının da dikkate alınması ve tek Tanrı inancına ek olarak diğer birçok dini öğretinin varlığı *geniş teizm* kapsamına girmektedir. Dolayısıyla İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi teistik dinlerin her biri kendi içlerinde birer bütün olarak düşünüldüğünde geniş teizmin kapsamı içerisinde ele alınabilir.

Ateizm ise pozitif ve negatif ateizm olmak üzere iki kategoride değerlendirilmektedir. Pozitif ateizm "Tanrı'nın var olmadığına inanmak" anlamına gelirken negatif ateizm ise "Tanrı'nın varlığına inanmamak" anlamında kullanılmaktadır. Pozitif ateizm Tanrı'nın var olmadığını temellendirmek için çeşitli argümanlar ileri sürerek eleştirel bir tavır takınmaktadır. Buna karşın negatif ateizm ise

[3] William L. Rowe, "The Empirical Argument from Evil", *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment,* ed. Audi and Wainwright, (New York: Cornell University Press, 1986), ss. 240-241.

yalnızca Tanrı'ya inanmama durumu olarak tanımlanmaktadır.[4] Başka bir ifade ile pozitif ateist, Tanrı'nın var olmadığını kanıtlamaya çalışan kişiyi ifade ederken, negatif ateist sadece "teist-olmayan" kişi anlamında kullanılmaktadır.[5] Bu çalışmada değinilen delilci kötülük argümanlarını ileri sürerek aktif şekilde Tanrı'nın var olmadığını temellendirmeye çalışanlar pozitif ateizmin birer mensubu olarak görülebilir.[6]

Tanrı'nın varlığını reddeden birçok argüman ileri sürülmüştür ve bu argümanlar çoğunlukla natüralizm, materyalizm, pozitivizm, mantıksal pozitivizm, ahlâkî ateizm ve "ateizmin kalesi" olarak görülen kötülük problemi temelinde karşımıza çıkmaktadır. Ateist felsefeciler söz konusu argümanlar ile teizmin Tanrı anlayışını çürütmeye veya Tanrı'nın var olmadığını temellendirmeye çabalarken teist düşünürler buna karşılık hem onların ileri sürdükleri argümanlara cevap vermeye hem de Tanrı'nın varlığını teistik deliller ile temellendirmeye çalışmışlardır.[7] Çalışmamız delilci kötülük problemine odaklandığından burada diğer ateistik argümanlar ve Tanrı'nın varlığı lehine ileri sürülen deliller üzerinde durmak yerine delilci kötülük argümanlarına yoğunlaşılacaktır.

---

[4] Engin Erdem, "Ateizm ve Ateistik Kanıtlar", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, (Ankara: Ankuzem, 2013), s. 264.

[5] Mehmet Sait Reçber, "Ateizm ve Ateistik Deliller", *Din ve Ahlâk Felsefesi* ed. Recep Kılıç, (Ankara, Ankuzem, 2006), s. 113.

[6] Ancak teizmi çürütmeye çalışan herkesi pozitif ateist olarak nitelemek doğru olmayacaktır. Çünkü teizmin yanlış olduğunu çeşitli argümanlar ileri sürerek tartışan ancak yine de kendisini ateist değil de agnostik olarak niteleyen düşünürler de bulunmaktadır. Bunlara örnek olarak birinci bölümde argümanları "Mümkün En Mükemmel Dünya, İhtimaliyet ve Delilci Kötülük" başlığı altında ele alınan Cornman ve Lehrer verilebilir.

[7] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Sait Reçber, "Tanrı'nın Varlığının Delilleri", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, (Ankara: Ankuzem, 2013); Ahmet Aslan, *Tanrı'nın varlığına Dair Argümanlar*, (İstanbul: İsam, 2007). Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya*, (İstanbul: Endülüs Yay., 2016). Caner Taslaman, *Allah'ın Varlığının 12 Delili*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015).

2. Kötülük Problemi

Dünyada acı ve ızdırapların bulunmasından hareketle Tanrı'nın varlığına karşı kurulan argümanlara geçmeden önce kötülük problemiyle ilişkili olan bazı temel kavramlara açıklık getirmek gerekmektedir. Bu husus hem mevcut bölümde ele alınacak olan argümanların ve teodiselerin hem de sonraki bölümlerde işlenecek olan delilci kötülük argümanlarının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Kötülük problemi ile ilgili kavram analizinden sonra ise kötülük probleminin türleri, savunma ve teodiseler hakkında bilgi verilecektir.

2.1. Kötülük Kavramı ve Türleri

Kötülük mefhumuna yüklenmiş olan bütün farklı anlamlar bir tarafa, kötülük kavramının kökü durumundaki "kötü" sıfatı, Türk Dil Kurumu sözlüğünde "istenilen ve beğenilen nitelikte olmayan, hoşa gitmeyen, fena, iyi karşıtı, zararlı, tehlikeli, korku ve endişe veren, kişi veya toplum üzerinde olumsuz etkileri olan şey"[8] şeklinde tanımlanmaktadır. Kötülük kavramı ise "Kötü olma durumu, kemlik, şer, zarar verecek davranış veya söz, insanın ihtiyaçlarına, çıkar ve dileklerine aykırı olan, bir topluma, bir toplumsal kümeye, bir kişiye zarar verici sayılan, özdeksel ya da tinsel bir nesnenin, bir olayın niteliği"[9] olarak betimlenmektedir. Kötülük problemi tartışmalarında ise bu kavram daha çok acı ve ızdırap veren durumlar şeklinde ele alınmaktadır.

Acı ve ızdırap veren durumlar iki şekilde meydana gelmektedir. Bunlar ya insan eylemleri ya da belirli bir doğal afet sonucu gerçekleşmektedir. Bu iki durum aynı

[8] Türk Dil Kurumu sözlüğü, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5b17954bba6bd8.42563879, erişim tarihi, 06.06.2018, saat: 11:00.

[9] Türk Dil Kurumu sözlüğü, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5b179550d11fa0.50906247, erişim tarihi, 06.06.2018, saat: 11:16.

zamanda kötülüğün farklı türlerinin de şekillenmesinde önemli rol oynamaktadır. Konuya dair *ahlâkî* ve *fiziki/doğal* olmak üzere iki farklı kötülük türünden söz edilmektedir.[10] *Ahlâkî kötülükler* insanların fiilleri, seçimleri veya ihmalleri neticesinde meydana gelen kötülüklerdir. Bunlar sonuç itibariyle insanın iradesiyle işlemiş olduğu fiillerle ilişkilidir.[11] İnsan öldürmek, hırsızlık yapmak, işkence yapmak gibi eylemler bu türe örnek olarak verilebilir. İnsanlık tarihinde insanların sebep oldukları kötülük örneklerine sıkça rastlanmaktadır. Savaşlar, katliamlar, muhtelif işkenceler vb. *Doğal kötülük* olarak isimlendirilen kötülük türünde ise insan iradesinin veya fiillerinin herhangi bir etkisi yoktur. Bunlar doğal sebepler sonucu meydana gelen afetlerin neden olduğu acı ve ızdıraplar ya da ölümler ile neticelenen kötülüklerdir.[12] Kasırga, deprem ve seller neticesinde vuku bulan felaketler bu tür kötülüklere verilebilecek örneklerden bazılarıdır. Batı literatüründe bu kötülük türüne en çok verilen örnek, 1755 Lizbon depremidir. Lizbon depremi, bir pazar günü Hristiyanlar kiliselerde pazar ayinindeyken meydana gelmiş ve deprem sonucu kilisede ibadet edenler de dâhil olmak üzere binlerce kişi hayatını kaybetmiştir.[13]

Yukarıdaki iki kavramsal terkibe ek olarak, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), *metafiziksel kötülük* olarak adlandırılan bir kötülük türünü de gündeme getirmiştir. Metafiziksel kötülük, Leibniz tarafından, kısaca "kusurluluk, eksiklik" olarak tanımlanmaktadır. Buna göre özünde sınırlı olan varlıkta bir mükemmel olmama durumu (kusur, eksiklik) mevcuttur. Bu nedenle bütün varlıklar Tanrı'nın sahip olduğu

---

[10] Michael L.Peterson, *God and Evil: an Introduction to the Issues*, (Colorado: Westview Press, 1998), s. 11.

[11] G. Wallace, "The Problems of Moral and Physical Evil", *Philosophy*, 46:178, (1971), s. 349; Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, (İstanbul: Kaknüs Yay., 2014), s. 231.

[12] Richard Swinburne, "Natural Evil", *American Philosophical Quarterly,* 15.4, (1978), s. 295.

[13] Voltaire, and William F. Fleming, "The Lisbon Earthquake", *New England Review (1990-)*, 26:3, (2005), ss. 183–193; R. Balstad, "The Lisbon Earthquake of 1755 and Superstorm Sandy: The Need to Understand Long-Term Impacts", *Weather, Climate, and Society,* 5:1, (2013), s. 3.

mükemmellikten uzaktır. Dolayısıyla varlıktaki kusurluluk olgusu, dünyada kötülüğün meydana gelmesine kapı aralamaktadır.[14] Tahmin edilebileceği üzere metafiziksel kötülük, ahlâkî ve doğal kötülüğün meydana gelmesine de kaynaklık ediyor gibi görünmektedir, çünkü dünyadaki ahlâkî ve doğal kötülüklerin, varlığın nakıs olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Kötülüğün bu üç türüne ek olarak kötülüğe dair iki önemli kavram daha bulunmaktadır. Kanaatimizce bu kavramlar izin verilen kötülüklerin haklı bir gerekçesinin olup olmadığı açısından birer kötülük türü olarak da değerlendirilebilir. Bunlardan birincisi *Zorunlu Kötülük*, diğeri ise *Gereksiz* veya *Anlamsız Kötülük'*tür. Bu iki kötülük türü, gerek "delilci kötülük" argümanlarının gerekse de onlara karşı ileri sürülen itirazların anlaşılmasında önem arz etmektedir. Zorunlu kötülük kavramı, daha büyük bir iyiliğin meydana gelmesine sebep olan veya daha fena bir kötülüğün önlenmesi için gerekli olan acı ve ızdıraplar için kullanılmaktadır. Gerekli oldukları için Tanrı tarafından bu kötülüklere izin verilmektedir. Bunun sebebi ise kötülüğün daha büyük bir iyiliğin meydana gelmesi veya daha fena bir kötülüğün önlenmesi için zorunlu olmasıdır. Öyle ki Tanrı'nın bu tür kötülükleri önlemesi aynı zamanda onların sonucunda meydana gelecek olan daha büyük iyiliklerin de önlenmesi anlamına gelmektedir.[15]

İkinci kavram ise *Anlamsız* veya *Gereksiz Kötülük* olarak bilinmektedir. İlk olarak Edward H. Madden ve Peter Hare (1935-2008) tarafından kısaca "*zorunlu olmayan kötülükler"* olarak tanımlanmıştır. Böyle bir kötülük meydana geldiğinde, ne daha büyük bir iyiliğe vesile olur ne de önlenmesi durumunda daha fena bir kötülüğün

---

[14] Michael Latzer, "Leibniz's Conception of Metaphysical Evil", *Journal of the History of Ideas, 55*:1, (1994), ss. 1-2.

[15] Jeff Jordon, "Evil and Van Inwagen", *Faith and Philosophy,* 20:2, (2003), s. 236.

meydana gelmesine yol açar.[16] Kavrama ilişkin William Rowe tarafından yapılan ikinci bir tanıma göre, bir kötülük örneği, her şeye gücü yeten bir varlığın daha büyük bir iyiliğin meydana gelmesini önlemeksizin ya da eşit ölçüde veya daha fena bir kötülüğe izin vermeksizin önleyebileceği türden ise gereksizdir.[17]

Rowe'un kavrama ilişkin yapmış olduğu tanıma göre bir kötülük örneği iki şekilde gereksiz statüsünden kurtulmaktadır. İlk olarak eğer bir kötülük daha büyük bir iyiliğin meydana gelmesine sebep oluyorsa gereksiz bir kötülük değildir. İkincisi ise önlenmesi durumunda alternatif olarak izin verilmesi gereken eşit ölçüde veya daha fena bir kötülük örneğinin bulunmamasıdır. Bunun dışında kalan kötülükler gereksiz veya anlamsız kötülükler olarak isimlendirilmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken meselelerden biri de bir kötülüğün ancak ya zorunlu ya da gereksiz olabilmesidir. Bir kötülük aynı anda hem zorunlu hem de gereksiz olamaz. Yapılan ayırım, özellikle delilci kötülük tartışmalarında büyük bir öneme sahiptir, çünkü tartışmaların çoğu yukarıda belirtilen ayırımı dikkate almaktadır.

Bir diğer tartışmalı husus da *zorunlu olmayan* veya Rowe'un yüklemiş olduğu anlamda bir kötülük türünün var olup olmadığı konusudur. Diğer bir ifade ile burada "gereksiz kötülük olarak tabir edilen bir kötülük türü gerçekten var mıdır?" sorusu önemli ihtilaflara sebep olmuştur. Nitekim ateistlerin bir kısmı bu türden bir kötülüğün var olduğunu savunmakta ve delilci kötülük argümanlarını zikredilen varsayım üzerinde kurmaktadırlar. Bazı teistler de gereksiz kötülüğün var olduğunu kabul etmekte ve bu

---

[16] Edward H. Madden & Peter H. Hare, *Evil and the Concept of God,* (Illinois: Charles C. Thomas press, 1968), s. 3; William Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", *Faith and Philosophy,* 9:1, (1992), s. 24.

[17] William L. Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly,* 16, (1979), s. 336; William l. Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", *International Journal for Philosophy of Religion,* 59: 2, (2006), s. 79; Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", s. 24; ancak zorunlu ve gereksiz kötülük ayrımının bazı sübjektif yargılardan kaynaklandığı da söylenebilir. Dolayısıyla bu ayrımın doğru olmama ihtimali de oldukça yüksektir. Çünkü gereksiz olarak tabir edilen kötülük türünün var olmaması da mümkündür. Gereksiz kötülüğün var olduğunun iddia edilmesi durumunda meydana gelen kötülüğe dair tasavvur edilebilir herhangi bir iyilik yoktur demek gerekecektir. Buna karşın insanın belirli bir kötülüğün gereksiz olduğu yargısında bulunabilmesi, bahsi geçen kötülük ile ilgili bütün muhtemel olasılıkları da bilmesini gerektirmektedir. Ne var ki insan bu tür bilgiye sahip olmamakla birlikte bilişsel sınırlılığa mahkûm bir varlıktır.

tür kötülüklerin Tanrı'nın varlığı ile uyumlu olduğunu temellendirmeye çalışmaktadırlar. Buna karşın çoğu teist de gereksiz kötülük olarak tabir edilen bir kötülük türünün var olmadığını, çünkü insanlar kavrayamasa da meydana gelmesine izin verilen her bir kötülüğün bir sebebinin olabileceğini dikkate sunarak bütün kötülüklerin zaten zorunlu olduğunu dile getirmektedirler.

2.2. Kötülük Problemi Türleri

Kötülüğe dair tartışmalar dikkate alındığında üç farklı kötülük problemi türünden bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki, Tanrı'nın sıfatları ile kötülüğün varlığı arasında bir uyumsuzluk olduğu iddiasından hareketle kötülüğün varlığının her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi bir Tanrı'nın varlığını imkânsız kıldığını ileri süren *Mantıksal Kötülük Problemi'*dir.[18] İkinci kötülük problemi türü olan *Delilci Kötülük Problemi* ise dünyamızda var olan kötülük miktarının; özellikle "anlamsız kötülüklerin" Tanrı'nın varlığını olasılık dışı kıldığını öne sürmektedir.[19] Son olarak *Varoluşsal Kötülük Problemi* Tanrı'nın varlığına karşı bir argüman olarak görülebileceği gibi daha çok Tanrı'ya karşı bir isyan olarak da yorumlanabilir.[20] Kötülük probleminin iki temel argümanı olan mantıksal ve delilci kötülük argümanları mevcut tartışmalarda en çok üzerinde durulan argümanlardır. Buna karşın *varoluşsal kötülük* problemi üzerinde bu tartışmalarda pek durulduğu söylenemez.

---

[18] Hume ve Epikür'ün aslında Tanrı'nın varlığını değil de sıfatlarını sorguladığına değinmek yerinde olacaktır. Daha detaylı bilgi için bkz: Mustafa Çevik, "David Hume'da Kötülük Sorunu", *Dini Araştırmalar*, 6:16, (2003), ss. 25-38.

[19] Peter van Inwagen kötülük problemine dair mantıksal kötülük problemi ve delilci kötülük problemi şeklindeki bir ayrıma karşılık farklı bir ayrıma gitmektedir. O, kötülük problemini "Kötülüğün gerçekliğinden ötürü argüman" ve "belirli kötülüklerden ötürü argüman" şeklinde ikiye ayırmaktadır. Onun yapmış olduğu ayırımın, Rowe'un delilci kötülük argümanlarını belirli bazı kötülük örnekleri üzerinde temellendirmeye çalışmasından kaynaklandığı söylenebilir. Peter van Inwagen, "The argument from particular horrendous evils", *American Catholic Philosophical Association, ACPA Proceedings*, 74, (2001), s. 65; Van Inwagen diğer bir çalışmasında ise kötülük problemini "genel kötülük problemi" ve "yerel kötülük problemi" şeklinde ikiye ayırmaktadır. Peter van Inwagen, *The Problem of Evil*, (Oxford: Oxford University Press, 2006), ss. 56-113.

[20] Bu probleme dair izlere Albert Camus, Jean Paul Sartre ve Dostoyevski'nin eserlerinde rastlanmaktadır.

2.2.1 *Mantıksal Kötülük Problemi*

Mantıksal kötülük problemi için, "a priori" ve "deduktif" (tümdengelimli) kötülük argümanı isimleri de kullanılmaktadır.[21] Günümüze kadar ulaşan kaynaklar içerisinde mantıksal kötülük problemi tartışmaları ilk defa Epikür'ün konuya dair düşünceleri vesilesiyle felsefi tartışmalar arasında yerini almıştır. David Hume'un Philo üzerinden aktardığı haliyle Epikür'ün konuya dair sorduğu sorular şöyledir:

> O (Tanrı), kötülüğü önlemek istiyor da önleyemiyor mu? O halde O güçsüzdür (kudretsizdir). Gücü yetiyor, ancak istemiyor mu? O halde O kötücüldür (kötü niyetlidir). O hem gücü yetiyor hem de istiyor mu? O halde kötülük nereden gelmektedir?[22]

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Epikür âlemin çok miktarda kötülük içermesi sebebiyle mutlak mükemmel bir varlık tarafından yaratılmış olamayacağını ileri sürerek[23] doğal dünyadaki görünür düzenliliğin daha yüksek metafiziksel bir ilke ile açıklanmaya ihtiyaç olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.[24] Nitekim onun görüşleri, ateizm lehine güçlü bir argüman olan kötülük problemine kaynaklık etmektedir.

Doğal Din Üstüne Diyaloglar adlı eserinin 10. ve 11. kısımlarında kötülük problemini ele alan Hume, Cleanthes'in Tanrı anlayışına (teizme) karşı Philo'nun ağzından Nelson Pike (1930-)'ın formüle ettiği şu argümanı ileri sürmektedir:

---

[21] Peterson, *God and Evil*, s.17.

[22] David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, yy., s. 68; Bu, aynı zamanda Epikürosçu paradoks olarak da isimlendirilmektedir; Rahim Acar, *Teolojik Dilin Hususiyeti ve Ateist Argümanların Sınırı*, İstanbul: Pasifik Ofset, s. 38.

[23] Şaban Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1:2, (2002), s. 197.

[24] Wilson H. Shearin, "Misunderstanding Epicurus? A Nietzschean Identification", *Journal of Nietzsche Studies*, 45:1, (2014), ss. 68-83.

1. Dünya ızdırap örnekleri içermektedir.

2. Tanrı vardır, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilendir.

3. Tanrı vardır ve mükemmel bir şekilde iyidir.[25]

Diyaloglarda Philo tarafından geliştirilen düşünceye göre, yukarıdaki üç öncülün birbiri ile çelişik (tutarsız) olduğu iddia edilmektedir.[26] Burada Tanrı'nın sıfatları ile kötülük arasında bir çelişkinin olduğu savı üzerinde durulmaktadır.

Hume'dan sonra kötülük problemi tartışmalarını canlandıran John L. Mackie, yazmış olduğu "Kötülük ve Mutlak Kudret" isimli makalesinde mantıksal kötülük problemini yeniden formüle etmektedir. Mackie, dini inançların irrasyonel olduğunu düşünmüş ve temel teolojik doktrinin birkaç kısmının birbiri ile çeliştiklerinin gösterilebileceğini iddia etmiştir.[27] Onun kurduğu argümanda Tanrı'nın her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi sıfatlarının dünyamızda bol miktarda kötülük bulunduğu gerçeği dolayısıyla aynı anda (bir bütün olarak) savunulamayacağı vurgusu vardır.[28] Ancak onun ileri sürdüğü argüman kendisinin de belirttiği üzere sadece her şeye gücü yeten ve mutlak iyi bir Tanrı anlayışına karşı sunulabilir.[29] Bu argüman şu şekilde ifade edilebilir:

1. Tanrı her şeye gücü yetendir.

2. Tanrı mutlak iyidir.

3. Ancak yine de kötülük vardır.

---

[25] Nelson Pike, "Hume on Evil", *The Philosophical Review,* 72:2, (1963), s. 182.

[26] Nelson Pike, a.g.m., s. 182.

[27] John L. Mackie, "Evil and Omnipotence", *Mind,* 64:254, (1955), s. 200.

[28] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yay., 2007), s. 151.

[29] Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 200.

Yukarıdaki üç önerme arasında bazı çelişkilerin olduğunu belirten Mackie, bir teoloğun bu üç önermeyi tutarlı bir şekilde onaylayamayacağını ve onlardan herhangi ikisinin doğru olması durumunda üçüncüsünün yanlış olacağını ileri sürmektedir. O, mutlak iyi bir varlığın, iyi bir varlığın yapabileceği kadarıyla kötülüğü her zaman elimine edecek şekilde, kötülüğün karşıtı olduğunu ve her şeye gücü yeten bir varlığın da neler yapabileceğinin sınırlarının olmadığına işaret eder. Buradan hareketle, her şeye gücü yeten iyi bir varlığın kötülüğü tamamen elimine edeceğini, dolayısıyla yukarıdaki üç önermenin birbiri ile çelişkili olduğunu iddia etmektedir.[30] Anlaşılan o ki Mackie'ye göre, bu üç önermenin aynı anda tutarlı bir şekilde doğru olması mümkün olmadığından onlardan en az birisinin yanlış olması gerekmektedir. Mackie'nin yeniden formüle ettiği bu argüman günümüz din felsefesinde mantıksal kötülük probleminin en tanınmış formu olarak ilgi görmüştür.

2.2.2 Delilci Kötülük Problemi

Mantıksal kötülük argümanlarının teist filozoflarca teodise ve savunmalar geliştirilerek cevaplandırılması neticesinde, kötülük problemi tartışmaları yeni bir ivme kazanmıştır.[31] Şöyle ki mantıksal kötülük problemi, Tanrı'nın sıfatlarıyla kötülük arasında Tanrı'nın varlığını yadsımayı gerektirecek türden bir çelişkinin olmadığına dair mantıklı gerekçelerin sunulması ile yerini delilci kötülük argümanlarına bırakmıştır. Delilci kötülük argümanları Tanrı'nın sıfatları ile kötülük arasında bir tezatın varlığı yerine dünyamızda var olan kötülüğün Tanrı'nın var olma olasılığını düşürdüğü ya da

---

[30] Mackie, a.g.m., ss. 200-201. Yine bkz. Alvin Plantinga, *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God,* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), s. 116.

[31] William L. Rowe, *Philosophy of Religion: an Introduction*, (Canada: Wadswordh, 2001), s. 98.

Tanrı'nın varlığını ihtimal dışı kıldığı varsayımları üzerine kurulmuştur. Kısacası bu argümanlarda acı ve ızdıraplar teistik Tanrı anlayışına karşı bir delil teşkil etmektedir.

3. Teodise, Savunma ve Reddiyeler

Mevcut dünyada kötülüğün varlığından yola çıkarak Tanrı'nın varlığına karşı ileri sürülen argümanlar teist filozoflar tarafından büyük bir dikkatle ele alınmış ve onlara üç şekilde karşı çıkılmıştır. İlk olarak mantıksal kötülük problemine teodiseler ve savunmalar ile itiraz edilmiştir. Teodiseler dünyadaki kötülüklere neden izin verildiğinin sebeplerini ortaya koymak suretiyle Tanrı'nın iyiliği ve adaletinin kötülük ile uyumlu olduğunu ve kötülüğün bu sıfatlar arasında bir çelişkiye sebep olmadığını gösterme çabalarını içermektedir. Savunmalar ise teodiseler ile yakın bir ilişkisi olmakla beraber teodiselere göre daha zayıf bir karaktere sahiptirler. Çünkü burada Tanrı'nın kötülüklere izin verme sebeplerinin *ne olduğunu söylemek* yerine bu tür sebeplerin *olabileceği ihtimali* üzerinde durulmaktadır. Delilci kötülük problemi argümanlarına karşı ise savunma ve teodiseler yerine reddiyeler (refutation) geliştirilmiştir. Reddiyeler Tanrı'nın iyiliğinin ve adaletinin kötülük ile uyumlu olduğunu veya olabileceği ihtimalini belirlemek yerine ileri sürülmüş olan argümanların öncüllerinden en az birisinin hatalı olduğunu gösterme çabasına dayanmaktadır.

3.2 Teodise

Leibniz'e atfedilen teodise kavramı Grekçe'deki *theos (θεός)* / *Tanrı* ve *dike (δίκη)* / *adalet* kelimelerinden türemiştir. Teodise kısaca teistlerin, Tanrı'nın iyiliği ve

adaleti ile kötülüğün varlığını bağdaştırma çabaları şeklinde tanımlanabilir.[32] Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün birbiriyle uyumlu olabileceğini gösterme çabalarının uzun bir tarihi seyri vardır. Bu hususta ilk olarak Irenaeus (120/130-200/203), *Ruh Geliştirme Teodisesini* ileri sürmüş ve burada kötülüğün insanın olgunlaşmasına olanak sağladığı için gerekli olduğunu iddia etmiştir. Sonrasında Augustine (354-430), *İyilik Metafiziği* veya *Özgür İrade Teodisesi* olarak isimlendirilebilecek bir teodise geliştirmiştir. Augustine kötülüğün ontolojik olarak iyiliğin yokluğu veya eksikliği anlamına geldiğini ve insanın özgür iradesi için kötülüğün gerekli olduğunu ileri sürmüştür. Leibniz (1646-1716) ise mevcut dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu iddia ederek *İyimserci Teodiseyi* oluşturmuştur. Son olarak, *Süreç Teodisesi* sınırlı bir Tanrı anlayışından yola çıkarak kötülük argümanına karşı bir tavır sergilemiştir. Bu düşüncenin temelini mutlak kudret sahibi olmayan ve geleceği bilmeyen sınırlı bir Tanrı anlayışı oluşturmaktadır. Şimdi sırasıyla kısaca zikrettiğimiz bu teodiseleri inceleyelim.

3.2.1 Ruh Geliştirme Teodisesi

Kötülük problemine karşı sunulan en önemli ve ilk teodiselerden biri Irenaeus'un ortaya koyduğu İrenaeusçu teodisedir. Bu teodiseye göre, Tanrı insanlığın gelişimi için gelecekteki planı üzerinde bir değerlendirmede bulunmaktadır.[33] Bu teodisede dikkate değer unsurlardan biri insanın yaratılma sürecinin henüz tamamlanmamış olduğu düşüncesidir.[34] Buna göre insanlar başta mükemmel olmak vasfına sahip bir şekilde yaratılmamışsa da mükemmel olma potansiyeline sahip bir

---

[32] R. V. Woudenberg, "A Brief History of Theodicy", *The Blackwell Companion to the Problem of Evil,* ed. Justin P. McBrayer and Daniel Howard-Snyder, (West Sussex: Wiley, 2013), s. 177; John Hick, *Evil and The God of Love*, (London: Macmillan, 2010), s. 6; K. Surin, "Theodicy?", *The Harvard Theological Review,76*:2, (1983), s. 225.

[33] Peterson, *God And Evil*, s. 94.

[34] Hick, *Evil and The God of Love*, s. 254.

şekilde yaratılmıştır. Bununla bağlantılı olarak Irenaeus, insanın gelişimini iki aşamaya ayırmıştır. Birinci aşamada insanlar Tanrı'nın görünüşünü sergilemekte olup burada henüz tam olarak gelişmemiş ve olgunlaşmamış olmalarına rağmen hem ahlâkî hem de ruhsal açıdan gelişmeye müsaittirler. İnsanlar aynı zamanda ikinci aşama olan Tanrı'ya benzeme aşamasını sergilemeye de elverişlidir.[35] Bu aşamada insanların Tanrı'ya benzerlik haline ulaşması beklendiğinden, bu süreç Tanrı gibi olmak için insanın doğasını sürekli olarak geliştirdiği evredir. Irenaeus'a göre, yaratılmış olmak ile birinci aşama gerçekleşmiş olmaktadır. Ancak ikinci aşama henüz gerçekleşmemiş olup şu anda içinde yaşanılan sürece tekabül etmektedir.[36]

Onun düşüncesinde, içinde yaşadığımız dünya insanların manevi ve ruhsal olgunlaşmasına zemin hazırlayan ve Tanrı gibi olmaya olanak sağlayan en önemli yerdir.[37] Dolayısıyla başta nakıs bir şekilde yaratılmış olan insanların, Tanrı'nın onlar için niyet ettiği mükemmelliğe ulaşmaları adına ahlâkî bir gelişme ve ruhsal bir olgunlaşma aşamasından geçmeleri gerekmektedir. İnsanın içinde yaşadığı evren de buna olanak sağlayacak bir şekilde tasarlanmıştır. Haliyle Irenaeus'un teodisesinde Tanrı, insanların karakterlerini geliştirmeleri için doğal kötülüğe; özgür iradenin büyük değerinden dolayı da ahlâkî kötülüğe izin vermektedir. Ona göre, insanın karakterini geliştirebilmesi, ancak böyle bir dünyada ve sadece bu şekilde mümkündür.[38]

Ruh geliştirme teodisesini günümüze uyarlayıp savunan isimlerin başında John Hick (1922-2012) gelmektedir. O, ahlaki gelişim sürecini tanımlamak için "ruh-geliştirme" (*soul-making*) kavramını kullanmaktadır. Hick, kötülüğün var olduğunu

---

[35] John Hick, *Philosophy of Religion*, (New Jersey: Prentice-hall, 1973), s. 41; Irenaeus bu düşüncesini Eski Ahit'in ilk bölümü olan Yaratılış Kitabı (Genesis)'nın 1:26 pasajında geçen "insanlığı kendi *suretimizde(görünüşümüzde), kendi tasvirimizde (benzerliğimizde)* yaratalım" parçaya dayandırmaktadır.

[36] Woudenberg, "A Brief History of Theodicy", s. 178.

[37] Hick, *Evil and the God of Love*, ss. 254-256.

[38] Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, (İstanbul: İz Yay., 2007), ss. 112-113.

çünkü kötülüğün insanı ahlaki bir gelişim sürecine dâhil ettiğini savunmaktadır. Ona göre eğer Tanrı dünyaya müdahale etmek suretiyle kötülükleri engelleyecek olursa insanın özgür iradesi ortadan kalkacaktır. Bu düşüncesini daha ileriye götüren Hick, Tanrı'nın dünyayı kendisiyle ilgili bilgi açısından epistemik bir mesafe ile yarattığını yani Tanrı'nın kendi varlığını kasten belirsiz kıldığını savunmaktadır. Çünkü ona göre insan, Tanrı'nın sürekli olarak kendisini izlediğini bilmesi durumunda, erdemden ziyade korkudan dolayı Tanrı'ya inanmayı seçer. Erdemden dolayı inanmayı seçen insanın da "Tanrı'yı sevmeyi seçme" özgürlüğüne sahip olacağını savunan Hick, özgürlük olmaksızın seçimde bulunma durumunda da sevgi, merhamet ve nezaket gibi ahlaki erdemlerin elde edilemeyeceğini düşünür.[39] Dolayısıyla onun düşüncesinde kötülük hem özgürlük hem de insanın olgunlaşması için gereklidir.

Bütün bunlara karşın ruh geliştirme teodisesi önemli bazı tartışmalara da konu olmuştur. Öncelikle karakter geliştirme sürecine bütün insanların dâhil olmadığı, başka bir ifade ile belirli acı ve ızdıraplara maruz kalan bazı insanlarda ahlaki bir gelişimden ziyade ahlaki açıdan bir gerileme gözlemlendiği ileri sürülmüştür. Burada bütün ızdırapların ahlaki gelişime katkıda bulunup bulunmadığı sorusu dikkate sunularak şahit olunan birçok kötülük örneğinin bazı insanları daha iyi birey yapmaktan ziyade onlarda ahlaki bozulmaya neden olduğu savunulmaktadır. Ek olarak eğer acılar (kötülükler) sürekli olarak ahlaki gelişime olanak sağlıyorsa o halde meydana gelmekte olan bir kötülüğü önlemeye çalışmak da aslında daha büyük bir iyiliği (kişinin ahlaki gelişimini) önlemeye çalışmak anlamına geleceği yönünde bir itiraz da yöneltilmiştir. Diğer bir ifade ile kötülükleri engellemek Tanrı'nın insanlar için tasarladığı planın gerçekleşmesi için gerekli olan kötülüğün engellenmesi ve dolayısıyla planın da bozulması anlamına

[39] John Hick, "Soul Making Theodicy", *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed: Michael L. Peterson, (Indiana: University of Notre Dame Press, 2017), ss. 267-269.

gelecektir.[40] Bu değerlendirmeler, ruh geliştirme teodisesinin zayıf yönlerini ortaya koyma çabaları olarak görülebilir.

3.2.2 Augustineci Teodise

Kötülük problemine karşı teodise geliştirme girişiminde bulunan bir diğer önemli düşünür Augustine'dir. Yaklaşık olarak on yıl boyunca Maniheizm'e bağlı kalan Augustine, bu dönemde kötülük problemini metafiziksel düalizm ile çözmeye çalışmıştır. Bu süreçte o, kötülüğü ve iyiliği aynı anda var olan iki ayrı ana ilke olarak kabul etmekteydi.[41] Ancak Hristiyanlığı kabul ettikten sonra, kötülüğü iyiliğin yokluğu olarak betimleme yoluna gitmiştir. Nasıl ki bir hastalık sağlıklı olmanın eksikliği ise kötülük de aynı şekilde iyiliğin yokluğudur.[42] Burada kötülük, ayrı bir varlık olarak değil, basit bir şekilde iyiliğin yokluğu veya eksikliği anlamında kullanılmaktadır.[43] İbn Sina (980-1037) da bu konuda benzer görüşlere sahiptir. O, iyiliğin bilfiil oluş ile beraber olduğunu, kötülüğün ise bilkuvve oluş ile var olduğunu öne sürmektedir. Bir şeyin özü itibariyle kötü olmasının imkânsız olduğunu savunan İbn Sina, kötülüğü kemalin yokluğu (Ademu'l-Kemal) veya bir şeyin başkasıyla girdiği ilişki sebebiyle yol

---

[40] Bu tür itirazların bulunduğu çalışmalar için bkz: Michael Tooley, "The Problem of Evil", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (2019), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/evil/>; C. Robert Melse, *Process Theology: A Basic Introduction*, (St. Louis: Chalice Press, 1993); William L. Rowe, "Paradox and Promise in Hick's Theodicy", *The Problem of Evil Selected Readings*, ed. Michael L. Peterson, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2017); G. Stanley Kane, "The Failure of Soul-Making Theodicy", *International Journal for Philosophy of Religion*, 6:1, (1975), ss. 1–22.

[41] R. D. Geivett, "Augustine and the Problem of Evil", *God and Evil: The Case for God in a World Filled with Pain*, ed: Chad Meister ve James K. Dew Jr. (Downers Grove: Inter Varsity Press, 2013), s. 65.

[42] Woudenberg, "A Brief History of Theodicy", s. 179.

[43] Engin Erdem, "Kötülük Problemi", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, (Ankara: Ankuzem, 2013); ss. 310-311; Kötülüğü sadece iyiliğin yokluğu olarak ele almak ne kadar doğrudur? Bu düşünceye göre eğer yaşamak iyiyse o halde ölüm kötüdür. Ancak hiç var olmamış birisinin varlık sahasına çıkmaması kötü müdür? Ya da eceli ile vefat eden birisinin ölümü kötü müdür? Bu iki durum katledilen birinin ölümü ile aynı değerde midir? Bu açıdan ele alındığında kötülüğün sadece iyiliğin yokluğu olduğu değerlendirmesi şüphelidir. Ayrıca kötülük reel anlamda bir seçenek olmadığında kişinin kendisini ahlaki açıdan gerçekleştirmesi de beklenemez.

açtığı kötü durum şeklinde betimlemektedir.[44] Dolayısıyla İbn Sina'ya göre de kötülüğün kendi başına bir varlığı yoktur.

Augustine, Tanrı'nın "iyi bir varlık olduğu" düşüncesinden hareketle Tanrı'nın kötülüğün sebebi olduğu düşüncesini dışarıda bırakır. Buna göre, Tanrı'nın yarattığı her şey zorunlu olarak iyi olduğu için onun yarattığı dünya da iyidir.[45] Böylece o, Tanrı'nın, her şeyin sebebi olsa bile, kötülüğün sebebi olmadığını söyleme imkânını elde etmektedir. Ancak şimdiye kadar söylenenler kötülüğün *doğasına* yönelik olup onun var olmadığına dair bir iddia içermemektedir.[46]

Tanrı'nın kötülüğe neden izin verdiğine dair Augustine, özgür irade ve asli günah meseleleri üzerinde durarak bir açıklama getirmeye çalışmaktadır. Buna göre, dünyadaki ahlâkî ve doğal kötülükler Âdem ve Havva'nın özgür iradelerini kötüye kullanmaları neticesinde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bütün (ahlâkî ve doğal) kötülüklerin var olma sebebi insanın özgür iradesini yanlış yönde kullanmasıdır.[47] Augustine, asli günah doktrinini kullanarak bütün insanların günah işlemelerinden dolayı kötülük ve acılar için aynı oranda sorumlu olduğunu savunmaktadır. Sonuçta bütün suçu insana yükleyen Augustine, özgür iradeyi yanlış yönde kullanmayı teolojik manada günah ile bağdaştırmakta ve kötülüğün nedenini, insanın günah ve suç işlemesinin sonucunda Tanrı'nın söz konusu günahı veya suçu cezalandırması olarak açıklamaktadır.[48]

---

[44] İbn Sina, *Metafizik I*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yay., 2013), ss. 165-166.

[45] Geivett, "Augustine and the Problem of Evil", ss. 66-67.

[46] Hick, *Philosophy of Religion*, s. 37.

[47] Peterson, *God and Evil*, ss. 90, 99.

[48] Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 93.

Augustineci Teodise de önemli bazı tartışmalara yol açmıştır. İlkin tamamen iyi olarak yaratılmış olan bir dünya nasıl olur da kötülük içerebilir sorusu dikkate sunulmuştur. Dahası, kötülüğün iyiliğin yokluğundan kaynaklandığı ancak yine de Tanrı'nın yaratmasının bir parçası olmadığı düşüncesine karşı çıkılmış ve kötülüğün özellikle de çocuk ve kadınların ızdıraplarında görüldüğü gibi sadece iyiliğin yokluğu olmadığının açık olduğu savunulmuştur. Ayrıca kötülüğün asli günahtan kaynaklandığı düşüncesi noktasında, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın, Âdem ve Havva'yı -asli günah olarak nitelendirilen olayı gerçekleştirmeden önce- engelleme kudretine sahipken, neden bu günahı işlemelerine izin verdiği sorusunun da açıklığa kavuşturulması gerektiği ileri sürülmüştür.[49] Augustine'nin teodisesinin zayıf yönlerini ortaya koymak için bu ve benzeri tartışmalar yapılmıştır.

3.2.3 İyimserci Teodise

"Teodise" başlığıyla müstakil bir eser kaleme alan Leibniz, kötülük problemine karşı farklı bir teodise ortaya koymuştur.[50] O, kötülük içerdiğinden dolayı mevcut dünyanın mümkün en iyi dünya olmadığı ve bu sebeple de Tanrı'nın var olmadığı yönündeki iddiaya karşı çıkmış, aksine dünyanın mümkün en iyi dünya olduğunu savunmuştur. Leibniz, parçalardaki bir kusurun bütünün mükemmelliği için gerekli olabileceğini düşünmektedir. O, Augustine'nin "daha büyük iyilik ve özgür iradenin mümkün olması için kötülüğe izin verilmesi" düşüncesinden "kötülüğün var olduğu bir

[49] Bu ve benzeri itirazların bulunduğu çalışmalar için bkz: H. McCloskey, "The Problem of Evil", *Journal of Bible and Religion,* 30:3, (1962), ss. 187-197; David Ray Griffin, "Augustine and the Denial of Genuine Evil", *The Problem of Evil: Selected Readings,* ed. Michael L. Peterson, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2017); David Ray Griffin, *God, Power, and Evil: A Process Theodicy,* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2004); Fred Berthold, "Free Will and Theodicy in Augustine: An Exposition and Critique", *Religious Studies,* 17:4, (1981), ss. 525–535.

[50] Leibniz'in telif ettiği bu kitap "*Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*" ismiyle 1710 yılında basılmıştır. Bu kitap "*Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*" ismiyle E. M. Huggard tarafından İngilizceye tercüme edilmiştir.

dünyanın kötülüğün var olmadığı bir dünyadan daha iyi olduğu" sonucunu çıkarmaktadır. Dolayısıyla ona göre, en iyi dünya bazı sebeplerden dolayı acı ve ızdırap içerebilir. Leibniz bu sebeple evrenin diğer bütün mümkün evrenlerden daha iyi olduğu değerlendirmesinde bulunmaktadır.[51] Ona göre, mevcut dünya, mümkün dünyaların en iyisi olduğu için, dünyada kötülüğün bulunması, Tanrı'nın varlığını yadsıma noktasında yeterli bir sebep olamaz.[52]

Bu düşüncenin bir teodise olarak ilk defa Leibniz tarafından dile getirildiği düşünülse de ondan önce içinde yaşadığımız dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu tezini savunan düşünür Gazzâli (1058-1111) olmuştur. O, Allah'ın kudret, irade, rahman, ilim ve rahim gibi sıfatlarından yola çıkarak mevcut dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu ifade eder. Ona göre, "olmuş olandan daha iyisi mümkün değildir."[53] Gazzâli'nin Leibniz'den çok önce yaşamış olması, Leibniz'in mümkün dünyalar tezini ileri sürerken Gazzâli'nin düşüncelerinden etkilenmiş olma ihtimalini akla getirmektedir.

Mevcut dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu düşüncesi de önemli bazı tartışmalara konu olmuştur. İlk olarak, en mükemmel şeklinde tasvir edilen bir dünya mümkün olsa da Tanrı'nın yine de başka bir dünya yaratabileceği, çünkü Tanrı'nın en iyiyi yaratması için hiçbir mantıki veya ahlaki zorunluluğunun olmadığı ileri sürülmüştür. Bunun yanında, düşünülebilecek her bir mümkün dünya için, her zaman daha iyisinin olabileceği iddia edilmiştir. Çünkü mükemmelliğin maksimum bir limitinin imkânsız olması dolayısıyla, Tanrı'nın en mükemmel olanı yaratmaması,

---

[51] F. V. G. Leibniz, Theodicy, ed. Austin Farrer (ayrıca esere bir giriş eklemiştir), (Oxford: Bibliobazaar, 2007), ss. 380-381.

[52] Peterson, *God and Evil*, s. 92.

[53] Aydın, *Din Felsefesi*, s. 153; Necip Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11-12, (1993-1994), s. 66.

O'nun iyiliğinde herhangi bir eksikliğin olduğu anlamına gelmeyeceği savunulmuştur. Ayrıca eğer mevcut dünya en iyi dünya ise cennet daha iyi bir dünya değil midir? sorusu da akla gelecektir. Bu ve benzeri sorunlardan dolayı iyimserci teodisenin ikna edicilik gücünün az olduğu düşünülmektedir.[54]

3.2.4 Süreç Teodisesi

Kötülük problemine karşı ileri sürülen önemli teodiselerden bir diğeri de süreç felsefesi filozoflarının[55] ortaya koyduğu teodisedir. Süreç felsefesini savunan düşünürler mantıksal kötülük argümanının öncüllerinin geçerli olduğunu ve argümana karşı teistik düşüncenin mantıksal bir şekilde savunulamayacağını iddia ederler.[56]

Süreç teodisesinin kötülüğü açıklama yöntemi, süreç felsefesinin Tanrı anlayışı ile yakından ilişkilidir. Söz konusu düşüncede gerçeklik görüşü, varlıktan ziyade oluş üzerinde temellendirilmiştir. Buna göre süreç felsefesinde dünya ve Tanrı'da değişim, gelişim ve hatta evrimsel gelişme merkezi bir tema olarak yerini almaktadır. Bu felsefede, Tanrı'nın asli ve oluşan olmak üzere iki doğası vardır. Tanrı'nın asli doğası yaratılmış evrenin nasıl gelişeceği ile ilgili bütün ezeli olasılıkları (imkânları) içerir. Tanrı'nın oluşan doğası ise varlıkların mevzubahis olasılıklardan bazılarını

---

[54] İyimserci teodiseye karşı benzer tartışmaların bulunduğu çalışmalar için bkz: Robert Adams, "Must God Create the Best?" *The Problem of Evil: Selected readings,* ed. Michael L. Peterson, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2017); Philip L. Quinn, "God, Moral Perfection, and Possible worlds", *The Problem of Evil: Selected Readings,* ed. Michael L. Peterson, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2017); Stephen Grover, "This World, 'Adams Worlds', and the Best of All Possible Worlds", *Religious Studies,* 39:2, (2003), ss. 145–163; David Blumenfeld, "Is the Best Possible World Possible?", *The Philosophical Review,* 84:2, (1975), ss. 163–177; Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil,* (New York: Harper & Row, 1974).

[55] Bu düşünürlere örnek olarak Alfred North Whitehead (1861-1947), Charles Hartshorne (1897-2000), David Ray Griffin ve John B. Cobb gibi isimler sayılabilir.

[56] D. R. Griffin, "Divine Persuation rather than Coercion", *The Problem of Evil Selected Readings,* ed. Michael L. Peterson, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2017), ss. 289-290.

gerçekleştirmeyi seçmeleri sonucu oluşan tecrübeleri içerir. Bundan dolayı Tanrı'nın oluşan doğası sürekli olarak bir değişim veya süreç içerisindedir.[57]

Süreç teodisesi, "Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olması" düşüncesinin reddedilmesine dayanmaktadır. Süreççi düşünürler, Tanrı'nın gücünün sonsuz olduğu veya bütün güçleri kendisinde topladığı görüşünü reddetmektedirler. Çünkü bu düşünürler diğer varlıkların da belli bir güce sahip olduğunu ve bu varlıkların, Tanrı'nın kontrol edemeyeceği bazı durumlar meydana getirebileceklerini ileri sürmektedirler. Buradan yola çıkarak Tanrı'nın, bir varlığın sahip olması gereken "mümkün" bütün güçlere sahip olduğunu, ancak var olan bütün güçlere sahip olmadığını savunurlar.[58] Görüldüğü üzere, süreç filozofları mutlak kudret düşüncesini reddetmemekte ancak insana bir güç ve imkân alanı oluşturmak üzere farklı bir şekilde yorumlamaktadırlar.

Bütün bunlara ek olarak, bu düşünce yapısı yoktan yaratma doktrinini de reddetmektedir. Mevcut dünyanın bir kaostan yaratıldığını savunan kimi panenteistler, böyle bir kaosun ise her bir olayın kendi kendisini belirleme kapasitesine az çok sahip olan bazı olaylardan oluştuğunu ileri sürmektedirler. Nitekim süreç filozofları, Tanrı'nın evren için bazı amaçları olduğunu, ancak amaçlarını gerçekleştirmek için varlıkları zorlayıcı değil ancak ikna edici bir güce sahip olduğunu düşünmektedirler. Bu yüzden Tanrı, dünyada meydana gelmekte olan olayları belirleyememektedir, çünkü dünyada gerçekleşen olaylar Tanrı'nın ikna çabası ile dünyanın (dünyadaki varlıkların) bu çabaya cevapları sonucu ortaklaşa meydana gelen bir üründür. Buradan hareketle bir süreç teoloğuna dünyada "Neden kötülük vardır?" diye sorulduğunda "Çünkü dünya kendi kendisini belirlemektedir." şeklinde cevap verebilir. Böylece süreç teolojisi için dünyada kötülüğün bulunması bir çelişki içermemektedir.

---

[57] Peterson, *God and Evil*, s. 100.

[58] Griffin, "Divine Persuation rather than Coercion", ss. 293-295.

Bu anlayışa göre Tanrı, kötülüğü terk etmeleri ya da iyiliği seçmeleri için varlıkları zorlayamaz, ancak onları ikna edebilir. Tanrı zorlamak yerine insanlara iyiliği gerçekleştirmek için imkânlar sunar. Ancak insanların kendilerinde var olan gücü özgür bir şekilde kullanmaları sonucu ilahi amacı bozabilecek şekilde kötü tecrübeler edinmesi durumunda Tanrı yeni ideal imkânlar sunar ve böylece süreç devam eder.[59] Sonuç olarak süreç teodisesinde ilahi hükümranlık anlayışı yeniden yorumlanmakta ve var olan her şeye karşı sorumluluk gerektiren koşulsuz mutlak kudret sınırlandırılmaktadır.[60]

Süreç teodisesinde de önemli bazı problemler dikkat çekmektedir. Öncelikle her şeye gücü yetmediği için acı ve ızdırapları durdurma kudreti bulunmadığından Tanrı da insanlar ile birlikte acı çekmekte ve kendi acısını önleyemediğinden çaresiz duruma düşmektedir. Dolayısıyla süreç teodisesinde, ne insanın ne de Tanrı'nın acizliğine bir çözüm olmadığı ileri sürülmüştür. Ayrıca acı çekenlerin cennette ödüllendirileceklerine veya çektikleri acıların bir karşılığının olacağına dair herhangi vaat olmadığından bu düşüncede hiçbir şeyi garanti altına alamayan ve insanlara karşı bir vaadi olmayan sınırlı bir Tanrı anlayışının hâkim olduğu savunulmuştur.[61] Yapılan bu eleştirilere karşın süreç teolojisinin Tanrı tasavvuru temel alındığında kötülüğün bir çelişkiye neden olmadığı açıktır.

---

[59] Griffin, a.g.m., ss. 296-297; Peterson, *God and Evil*, s. 101.

[60] Griffin, a.g.m., ss. 299-300.

[61] Benzer tartışmaların bulunduğu çalışmalar için bkz: Nancy Frankenberry, "Some Problems in Process Theodicy", *Religious Studies*, 17:2, (1981), ss. 179-197; Nelson Pike, "Process Theodicy and the Concept of Power", *Process Studies*, 12:3, (1982), ss. 148-167; Bruce R. Reichenbach, "Evil, Omnipotence, and Process Thought", *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Michael L. Peterson, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2017); Kenneth K. Pak, "Could Process Theodicy Uphold the Generic Idea of God?" *American Journal of Theology & Philosophy*, 35:3, (2014), ss. 211–228.

3.3 Savunma

Bütün teodise geliştirme çabalarının yanında mantıksal kötülük problemine karşılık Tanrı'nın sıfatları ile kötülükler arasında bir çelişkinin / uyumsuzluğun olmadığını göstermenin bir yolu daha vardır. Bu yol, Tanrı'nın kötülüklere neden izin verdiğine dair savunmalar geliştirmektir. "Savunma" ifadesiyle Tanrı'nın kötülüğe izin verme veya kötülüğü yaratma sebeplerini belirlemek yerine bunun gibi sebeplerin olabileceği ihtimali üzerinde durmak ve muhtemel sebeplerden bir tanesini dile getirmek amaçlanmaktadır. Savunmalarda ortaya çıkan sonuç kesinlik içermediği gibi tam anlamıyla doğru olma zorunluluğu da taşımamaktadır. Bunun aksine teodisede ise Tanrı'nın kötülüğe izin verme veya yaratma sebepleri belirlenmeye çalışılmakta ve bunların bir arada doğru olabileceği hedeflenmektedir.

Böyle bir yol takip edilerek mantıksal kötülük problemine karşı ileri sürülen önemli itirazlardan biri de özgür irade savunusudur. Bu savunmanın günümüzdeki temsilcilerinden birisi olarak kabul edilen Plantinga, mantıksal kötülük argümanına cevaben öncelikli olarak "Tanrı her şeye gücü yetendir ve mutlak manada iyidir" ve "kötülük vardır" önermeleri arasında bir çelişkinin olmadığını göstermek gerektiğini; bunun da birinci önerme ile birleştirilmesi mümkün olan ve ikinci önermeyi gerektiren ek bir önermenin eklenmesi ile gerçekleştirilebileceğini savunur.[62] Plantinga, böyle bir önermeye örnek olarak "Tanrı kötülük içeren bir dünya yaratır ve bu şekilde yapması için de iyi bir sebebi vardır" önermesini verir.[63] Bunu yapmak için iki yola başvurulabilir. Birinci yol bir teodise geliştirmektir. İkinci yol ise savunma yapmaktır. Plantinga, özgür irade savunmasının iki önerme arasında bir çelişkinin olmadığını

[62] Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, s. 25.

[63] Plantinga, *a.g.e.*, s. 26; Plantinga, *God and Other Minds*, ss. 131-132.

göstermek için yeterli olduğunu, buna karşın teodisenin ise gerekenden öteye geçtiğini düşünmektedir.[64]

Plantinga, özgür irade savunmasının Tanrı'nın kötülüğe izin vermeksizin gerçekleştiremeyeceği çok farklı bir iyilik türünün olabileceğini gösterme çabası olarak görülebileceğini ifade eder.[65] Buradan hareketle Plantinga, özgür iradeye sahip varlıklar içeren bir dünyanın, hiçbir özgür varlık içermeyen bir dünyadan daha değerli olduğunu ve Tanrı'nın özgür varlıklar yaratabileceğini ancak aynı zamanda onların sadece doğru olanı yapmalarına neden olamayacağını savunur. Tanrı'nın müdahalede bulunmasının insanların özgürlüklerini yitirmesi anlamına geleceğini belirten Plantinga varlıkların sahip oldukları yaratma ve ahlâkî iyiyi yapma kapasitesinin ahlâkî kötülüğü yapma kapasitesini de gerektirdiğini düşünür. Burada Tanrı'nın hem insanlara kötülük işlemek için özgür irade bahşetmesinin hem de onları kötülük işlemekten alıkoymasının mümkün olmadığına dikkat çekilmiştir. Çünkü özgürlük iyi ve kötüyü yapabilme gücüne sahip olmaktır. Nitekim Plantinga, özgür varlıkların özgürlüklerini kullanırken kötülük yapabileceklerini ve bunun da ahlâkî kötülüğün kaynağı olduğunu belirterek mevcut durumun Tanrı'nın gücüne ve iyiliğine aykırı olmadığı sonucuna ulaşır.[66]

---

[64] Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, s. 28; Burada dikkate değer bir mesele Plantinga'nın teodise geliştirmeye karşı olmadığıdır. Nitekim kendisi de sonraları Felix Culpa adında bir teodise kurmaktadır. Plantinga bu teodisede öncelikle insanın düşüşünün, günahın, acının ve kötülüklerin çok kötü olduğunu kabul eder. Ancak enkarnasyon ve kefaretin çok büyük iyilikler olduğunu belirtir. O, iki iyiliğin çok yüksek değerde olduğundan dolayı bunlardan yoksun olan herhangi bir dünyanın bunlara sahip olan bir dünyadan daha aşağı bir nitelikte olacağını ileri sürer. İnsanın düşüşünün enkarnasyon ve kefaretin zorunlu önkoşulu olduğunu belirtir. Plantinga buradan insanın düşüşünün her ne kadar kötü olsa da enkarnasyon ve kefaretin mümkün olduğu bir dünyada bulunmayı mümkün kıldığı için aslında iyi olduğu sonucuna ulaşır. Görüleceği üzere bu, Plantinga'nın Hristiyan teolojisinden yola çıkarak kurmuş olduğu bir teodisedir. Alvin Plantinga, "Supralapsarianism, or 'O Felix Culpa'", *The Problem of Evil: Selected Readings,* ed: Michael L. Peterson, (Indiana: University of Notre Dame Press, 2017), ss. 363-390.

[65] Bir fiile ilişkin olarak özgür olmanın özgür irade savunması ile ilişkili olduğunu belirten Plantinga'ya göre, eğer bir kişi bir fiile ilişkin özgür ise o kişinin hem o fiili yapma hem de o fiili yapmaktan kaçınma konusunda özgür olması gerekir. Plantinga, burada kişinin fiilinin herhangi bir dış neden veya dış şartlar ile belirlenemeyeceğini ve fiili işlemenin veya fiili işlemekten kaçınmanın tamamen kişinin gücü dâhilinde olduğunu ifade eder. Plantinga, böyle bir özgürlük anlayışını tahmin edilemezlik ile karıştırılmaması gerektiğini çünkü çoğu insanın karakterinden yola çıkarak onun bir durum karşısında nasıl bir tavır sergileyeceğinin tahmin edilmesinin zor olmadığını belirtir. O, ayrıca bir fiilin eğer bir kişinin işlemesi yanlış olacaksa ve kişinin söz konusu fiili işlemekten kaçınması doğru olacaksa, o halde o fiilin ahlâken önemli olduğunu vurgular. Plantinga, *God, Freedom, and Evil,* ss. 29-30.

[66] Plantinga, *a.g.e.*, s. 30; Alvin Plantinga, "The Free Will Defence", *Philosophy of Religion: Selected Readings,* ed. William L. Rowe & William J. Wainwright, (New York: HBJ, 1973), s. 218; bu makale aynı zamanda Cenan

Sonuç olarak Plantinga özgür irade savunmasının, "Tanrı her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyidir" önermesinin "kötülük vardır" önermesini gerektirdiği ile uyumlu bir önerme bulmaya çalıştığını ifade ederek Tanrı'nın kötülük içeren bir dünya yaratması için iyi bir sebebinin olmasının mümkün olduğu değerlendirmesinde bulunur.[67]

Özgür irade savunması da herkesi ikna etmek için yeterli olmayacaktır. Özellikle Tanrı'nın varlığına inanmayan biri için bu savunmanın uygun bir cevap olarak kabul görmemesi mümkündür. Nitekim bu savunma önemli bazı tartışmalara konu olmuştur. Örneğin Tanrı'nın özgür iradeye sahip ve sadece iyiyi seçen insanların olduğu (kötülüğün var olmadığı) mümkün bir dünyayı yaratabileceği ileri sürülmüştür. Ayrıca hangi özgürlük anlayışının benimsendiğine bağlı olarak özgür irade savunmasının da çeşitli problemlere neden olacağı iddia edilmiştir. Bunun yanında özgür irade savunmasının kötülük problemine karşı başarılı olmak bir yana ateizm için bir dayanak sağladığını savunan düşünürler de mevcuttur.[68] Bu ve benzeri itirazlarda özgür irade savunmasında bazı tutarsızlıkların olduğu dolayısıyla kötülük argümanlarına karşı kullanılamayacağı vurgulanmaktadır. Ancak bütün bu itirazlara karşı savunma formunda tasarlanan itirazların doğruluk iddialarının olmadığı ve sadece Tanrı'nın bir sebebinin olabileceği ihtimalini ortaya koyma çabasında olduğu dikkate alınmalıdır.

Kuvancı Tarafından Türkçeye de tercüme edilmiştir. Detaylı Bilgi için bkz: Alvin Plantinga, "Özgür İrade savunması", (çev: Cenan Kuvancı), *Din Felsefesi Okumaları I*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yay., 2014), ss. 780-796; Plantinga, *God and Other Minds*, s.132.

[67] Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, s. 31.

[68] Benzer itirazlar için bkz: J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence", *Mind*, 64:254, (1955), ss. 200-212; Antony Flew, "Compatibilism, Free Will and God", *Philosophy*, 48:185, (1973), ss. 231-244; J. E. Barnhart "Theodicy and the Free Will Defence: Response to Plantinga and Flew", *Religious Studies*, 13:4, (1977), ss. 439-453; J. L. Schellenberg, "The Atheist's Free Will Offence", *International Journal for Philosophy of Religion*, 56:1, (2004), ss. 1-15; Steven E. Boër, "The Irrelevance of the Free Will Defence", *Analysis*, 38:2, (1978), ss. 110-112; Keith DeRose, "Plantinga, Presumption, Possibility, and the Problem of Evil", *Canadian Journal of Philosophy*, 21:4, (1991), ss. 497-512.

Yine de bu tür itirazlara karşılık özgür irade savunması yeni ve daha tutarlı bir şekilde sunulabilir.[69]

3.4 Reddiye

Reddiye kavramı genel anlamda bir kişinin, fikrin, düşüncenin veya argümanın yanlış olduğunu söyleme veya kanıtlama anlamlarında kullanılmaktadır. Delilci kötülük argümanlarını çürütmenin bir yolu olarak ise söz konusu argümanların üzerinde kurulmuş olduğu öncüllerden bir tanesini çürütme veya onlardan birisinin yanlış olduğunu temellendirme çabası olarak tanımlanabilir. Nitekim delilci kötülük argümanlarına karşı geliştirilen itirazlarda delilci kötülük argümanlarının üzerine kurulduğu öncüllerden en az bir tanesinin yanlış bir varsayıma dayandığı savunularak bu argümanlar çürütülmeye çalışılmıştır. Böylece delilci kötülük argümanlarının hatalı oldukları ve buna bağlı olarak da Tanrı'nın varlığını yadsımak için yeterli olmadıkları savunulmuştur.

Delilci kötülük argümanlarını çürütmenin iki yolu bulunmaktadır. Bunlardan ilki, anlamsız kötülüğün dünyamızda bulunduğu iddiasını tartışmaya açmaktır. Bu üç şekilde yapılabilir. Birincisi, bir teodise geliştirerek Tanrı'nın meydana gelmekte olan ve gereksiz olduğu düşünülen bütün kötülüklere izin vermesinin haklı sebeplerinin olduğunu savunmak ve bu sebepleri sunmaktır. İkincisi ise savunma geliştirerek gereksiz kötülüğün var olmadığına dair Tanrı'nın muhtemel sebeplerini ortaya koymaktır. Son olarak gereksiz kötülüğün varlığına karşı reddiye geliştirilebilir. Bu üçlü sınıflandırmaya karşın gereksiz kötülüğün dünyamızda bol miktarda bulunduğunu

[69] Bu tür çabalar için bkz: Alexander R. Pruss, "A New Free-Will Defence", *Religious Studies*, 39:2, (2003), ss. 211-223; Stephen T. Davis, "A Defence of the Free Will Defence", *Religious Studies,* 8:4, (1972), ss. 335-343; C'Zar Bernstein & Nathaniel Helms, "A Simpler Free Will Defence", *International Journal for Philosophy of Religion,* 77:3, (2015), ss. 197-203; Robert Ackermann, "An Alternative Free Will Defence", *Religious Studies*, 18:3, (1982), ss. 365-372.

belirten öncülü bertaraf etmek için sadece reddiyeler ileri sürülmüştür. Reddiyeler, Tanrı'nın belirli kötülüklere izin vermesinin muhtemel sebeplerinin insanın sınırlı kapasitesi tarafından kavranamamasının olağan olduğunu ve bir kötülüğün anlamsız olup olmadığı konusunda bir yargıya varılamayacağını savunmaktadır. Şüpheci teistler tarafından sunulmuş olan bu reddiyeler sadece teistik inancı koruma ve karşı argümanların hatalı olduğunu gösterme çabası olarak görülebilir.

Delilci kötülük argümanlarını reddetmenin ikinci yolu ise Tanrı'nın varlığının gereksiz kötülükler ile uyumlu olduğu savunularak bu tür kötülüklerin Tanrı'nın varlığına karşı delil olamayacağını ileri sürmektir. Gereksiz kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile uyumlu olduğunu göstermek için genel olarak teodise veya savunma geliştirilmiştir. Böylece Tanrı'nın varlığının gereksiz kötülüklerle çelişmediği, çünkü O'nun bu tür kötülüklere izin vermesi için haklı gerekçelerinin olduğu savunulmuştur. Delilci kötülük argümanlarına yönelik ileri sürülen bu reddiyeler tezimizin ikinci ve üçüncü bölümünde detaylı bir şekilde ele alındığı için burada bu konuyla ilgili tartışmalara daha fazla girmeyeceğiz.

I. BÖLÜM

DELİLCİ KÖTÜLÜK PROBLEMİ: TEMEL ARGÜMANLAR

Yirminci yüzyıla kadar süregelen kötülük problemi tartışmalarının odak noktasını çoğunlukla mantıksal kötülük problemi oluşturmuştur. Bu süreçte bazı teist düşünürlerin, problemin çözümüne yönelik savunma ve teodiseler şeklindeki yanıtlarının başarılı bulunması neticesinde, bir kısım ateist filozoflar kötülük aracılığıyla Tanrı'nın varlığı aleyhinde sunabilecekleri yeni argüman arayışları içine girmişlerdir.[70] Bu argümanlar, çoğunlukla ahlâken mükemmel bir varlığın gereksiz kötülüğe izin vermeyeceği sonucunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.[71] Bu felsefeciler arasında James W. Cornman (1929-1978), Keith Lehrer (1936-), George S. Pappas (1942-), Edward H. Madden, Peter Hare (1935-2008) ve William L. Rowe (1931-2015) gibi isimler sayılabilir. Bu felsefecilerin, ciddi bazı benzerlikler içerse de delilci kötülük problemi başlığı altında değerlendirilebilecek bir dizi özgün argüman geliştirdikleri söylenebilir.

Bu bölümde, evvela James W. Cornman, Keith Lehrer ve George S. Pappas'ın argümanları ve bu argümanlara karşı ileri sürülen itirazlar sunulacak; daha sonra William L. Rowe'un bu bağlamda geliştirdiği argümanlara bir nevi kaynaklık ettiği düşünülebilecek Edward H. Madden ve Peter Hare'in argümanı üzerinde durulacaktır. Son olarak da Rowe'un ortaya koymuş olduğu üç argüman ayrıntılı şekilde irdelenecek ancak bu argümanlara karşı ileri sürülen itirazlar ise sonraki bölümlerde değerlendirme konusu yapılacaktır.

---

[70] G. E. Gassle ve Y. Lee, "Evidential Problems of Evil", *God and Evil*, ed. C. Meister ve James K. Dew Jr., (Downers Grove: Inter Varsity Press, 2013), s. 15; Peterson, *God and Evil*, s. 47.

[71] Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", s. 23; James Beilby, "Does the Empirical Problem of Evil Prove That Theism Is Improbable?", *Religious Studies*, 32:3, (1996), s. 315.

1. Mümkün En İyi Dünya, İhtimaliyet ve Delilci Kötülük

Delilci bir kötülük argümanı geliştirmenin başlıca yollarından biri, içinde yaşadığımız dünyadaki kötülüklerden hareketle onun mümkün en iyi dünya olmadığını, buna karşın mükemmel sıfatlara sahip bir Tanrı'nın yaratacağı dünyanın en mükemmel dünya olması gerektiği tezinden yola çıkarak Tanrı'nın var olma ihtimalinin düşük olduğunu ileri sürmektir. James W. Cornman, Keith Lehrer ve George S. Pappas'ın birlikte kaleme aldıkları *Philosophical Problems and Arguments* (*Felsefi Problemler ve Argümanlar*) adlı eserde Tanrı'nın varlığı aleyhine bu yönde bir argüman geliştirilmiştir.[72] Tanrı'nın nasıl bir dünya yaratabileceği sorusuna;

> Eğer sen mutlak iyi, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir varlık olsaydın ve içinde hislere sahip varlıklar (mutlu ve üzgün olan, hazdan hoşlanan, acı hisseden, sevgi, kızgınlık, merhamet, nefret ve korkuyu ifade eden) olan bir evren yaratacak olsaydın ne tür bir dünya yaratırdın? Her şeye gücü yeten bir varlık olman hasebiyle yaratılması mantıksal olarak mümkün olan herhangi bir dünyayı yaratma kudretine sahip olurdun ve her şeyi bilen bir varlık olman hasebiyle, mantıksal olarak mümkün olan bu dünyalardan herhangi birini nasıl yaratacağını bilirdin. O halde hangisini seçerdin? Açıktır ki, sen bütün mümkün dünyaların en iyisini seçerdin, çünkü sen mutlak iyi olduğundan bütün yaptıklarının arasında en iyisini yapmayı isterdin.[73]

Bu düşüncelerden hareketle Cornman, Lehrer ve Pappas, belirtilen özelliklere sahip bir varlığın olabildiğince az miktarda kötülük içeren bir dünyayı yaratacağını belirtirler.[74] Buna göre ızdırap, güçlük ve acı kötülüğün en açık türleri olduğundan

---

[72] James W. Cornman & Keith Lehrer & George S. Pappas, *Philosophical Problems and Arguments*, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992); Cafer S. Yaran, *Kötülük ve Theodise*, (Ankara: Vadi Yay., 1997), s. 57.

[73] Cornman & Lehrer & Pappas, *Philosophical Problems and Arguments*, s. 260; Peterson, *God and Evil*, s. 48.

[74] "Olabildiğince azın miktarı nedir?" sorusu önemlidir. Bu miktarın nasıl belirlenebileceğine dair elimizde bir ölçüt yoktur. Yani mevcut dünyanın zaten olabildiğince az (mümkün en az) kötülük içerdiği iddiasını reddedebilecek bir konumda değiliz. Dolayısıyla onların olabildiğince azdan kasıtları aslında 'hiç' olmak durumundadır. Çünkü olabildiğince az olduğunu düşündüğünüz her kötülük miktarından daha az bir kötülük miktarı belirlemek mümkündür. Dolayısıyla Tanrı'nın ne kadar kötülüğe izin vermesi gerektiği sınırlı bir bilişsel kapasiteye sahip olan

Tanrısal sıfatlara sahip bir varlığın, his sahibi olan varlıklar için mümkün en az acı ve ızdırap çektikleri bir dünyayı yaratması gerekmektedir. Dolayısıyla mutlak sıfatlara sahip bir varlığın yaratacağı dünya, acı ve ızdırabın çok fazla olduğu mevcut dünya gibi olmamalıdır. Böylece mevcut dünya ne Tanrı'nın yaratacağı ne de varlığını devam ettireceği bir dünya gibi görünmediği için (mümkün en mükemmel dünya olmadığı için) bu dünyanın varlığının Tanrı'nın yokluğuna dair bir delil teşkil ettiği ileri sürülmektedir.[75] Özetle, dünyada çok fazla kötülüğün bulunması; mutlak iyi, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir Tanrı'nın var olma ihtimalini düşürmektedir. Cornman, Lehrer ve Pappas'ın argümanı şu şekilde yeniden formüle edilebilir:

1. Eğer Tanrı her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen olsaydı, mantıksal olarak mümkün olan dünyalardan herhangi birini yaratabilirdi.
2. Eğer Tanrı mutlak iyi olsaydı, yaratabileceği mümkün en iyi dünyayı yaratmayı seçerdi.
3. Eğer Tanrı her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi olsaydı, mümkün dünyaların en iyisini yaratırdı.
4. Mevcut dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu muhtemel görünmemektedir.
5. O halde, bu durum her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı'nın yokluğu için bir delildir.[76]

---

insanın belirleyeceği bir konu ise bu miktarın sıfır olması gerekmektedir. Ancak insan ne Tanrı'nın amaçlarını ne de bu amaçların gerçekleşmesi için gerekli olan durumları bilebilecek bir konumda değildir.

[75] Cornman & Lehrer & Pappas, *a.g.e.*, s. 261.

[76] Argümanın yeniden formüle edilmesi konusunda Plantinga'nın taslağı kullanılmıştır. Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, ss. 60-61; içinde yaşadığımız dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olması gerektiğinden yola çıkılarak geliştirilen benzer bir argüman da William Rowe tarafından ortaya konulmuştur. Rowe, argümanını teizmin Tanrı anlayışı üzerinde temellendirmeye çalışır. Teizm'e göre, Tanrı bir şeyi yaratıp yaratmama konusunda özgürdür. Dolayısıyla, Tanrı mevcut dünyayı veya başka bir dünyayı yaratmayı seçebilirdi. Tanrı, yaratılışta özgür olmasaydı, bizi yarattığı için O'na karşı minnet duymanın bir anlamı olmayacaktı. Buna göre, her şeyi bilme ve mükemmel iyilikle birlikte, yaratılışla ilgili özgürlük, teist Tanrı'nın temel sıfatları arasında sayılabilir. Ancak Rowe, Tanrı'nın mükemmel iyiliğinin Tanrı'nın yaratma konusundaki özgürlüğüne önemli sınırlamalar getirdiğini öne sürmektedir. Bu bağlamda Rowe, argümanında ilk olarak teizmin doğru olması durumunda içinde yaşadığımız dünyanın, Tanrı'nın mutlak iyi bir varlık olması hasebiyle, iyi bir dünya olması gerektiğini ileri sürer. Buna göre sadece gerçek dünyanın iyi bir dünya olduğuna değil, aynı zamanda gerçek dünyadan daha az kötülüğü içeren hiçbir mümkün dünyanın, gerçek dünyadan daha iyi olmadığına da inanmak gerekmektedir. Dolayısıyla teizmin doğru olduğuna inanan biri, tüm korkunç kötülükleri ile beraber gerçek dünyanın, Tanrı'nın yaratabileceği tüm dünyaların en iyisi (veya en iyilerinden biri) olduğuna inanmalıdır. Rowe için teistik Tanrı'nın var olduğunun varsayılması durumunda, gerçek dünyanın karakterine ilişkin bu Leibnizci sonuç oldukça makuldür. Rowe, buradan her şeye gücü yeten ve tamamen

Cornman, Lehrer ve Pappas, Tanrı'nın mümkün dünyaların en iyisini (muhtemel en az acı ve ızdırap içeren dünyayı) yaratması gerektiği varsayımından hareketle mevcut dünyanın fazlaca acı ve ızdırap içermesinden dolayı onun Tanrı tarafından yaratılan bir dünya gibi görünmediği sonucuna varmışlardır. Yani bu akıl yürütme çok fazla kötülüğün bulunduğu bir dünyanın varlığından Tanrı'nın varlığının ihtimal dışı olduğu gibi bir sonucu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Cornman, Lehrer ve Pappas özellikle korkunç ve hak edildiğini düşünmedikleri kötülüğün, Tanrı'nın var olmadığı inancına tümevarımsal bir temel sağladığı kanaatindedirler.[77]

O halde bu yaklaşıma göre, mutlak mükemmellik gerektiren sıfatlara sahip olduğu düşünülen bir varlığın mümkün dünyaların en iyisini yaratması gerektiği beklentisine karşın içinde yaşadığımız dünya kötülüğün en belirgin örnekleri olan acı ve ızdırapları gereğinden fazla içerdiğinden dolayı mümkün en mükemmel dünya değildir. Dolayısıyla mevcut dünya mutlak sıfatlara sahip bir varlığın yaratacağı bir dünya olamaz. Cornman, Lehrer ve Pappas tarafından ileri sürülen bu argümana iki şekilde itiraz edilebilir. Bunlardan ilki, mümkün en mükemmel dünya tasavvurunun imkânını sorgulamaktır: böyle bir dünyanın var olması zaten mantıksal olarak mümkün değilse Tanrı'nın böyle bir dünyayı yaratmamış olması onun varlığıyla çelişmemektedir. İkincisi ise içinde yaşadığımız dünyanın mümkün en iyi dünya olduğu düşüncesinden Tanrı'nın zaten mümkün en iyi dünyayı yaratmış olduğunu ileri sürmek ve böylece

---

iyi bir varlığın, herhangi bir dünyayı yaratması durumunda, yapabileceği en iyi dünyayı yaratması gerektiği sonucuna varır. Ona göre, bunun aksi bir durumda, yani eğer her şeye gücü yeten ve tamamen iyi bir varlık yaratmış olduğu dünyadan daha iyi bir dünya yaratabiliyor olsaydı, o zaman ondan daha iyi bir varlık olması mümkün olurdu. Teizmin Tanrısı ile ilgili yukarıdaki değerlendirmelerden sonra Rowe, dünyada korkunç kötülüklerin olduğunu not eder. Dünyamızda çok miktarda kötülüğün, özellikle anlamsız kötülüğün var olduğundan yola çıkan Rowe, ilk olarak geçmişe dair benzer mümkün dünyalar üzerine düşünüldüğünde bazı mümkün dünyaların daha az kötülük içereceğinden şu anda var olandan daha iyi olacağını iddia eder. Ve her şeye gücü yeten bir varlığın gerçek dünyadan ziyade bahsedilen daha iyi mümkün dünyalardan herhangi birini yaratamadığına inanmanın mantıklı olmadığını ileri sürer. Bunun yanında Rowe, mümkün bazı dünyaların gerçek dünyadan daha iyi olmadığı inancının kesinlikle saçma bir inanç olduğunu savunur. Buna bağlı olarak gerçek dünyanın tüm korkunç kötülüğü ile her şeyi bilen bir varlık tarafından yaratılması muhtemel tüm dünyaların en iyisi (ya da en iyilerinden biri) olduğu fikrinin de alay etmeyi hak ettiğini düşünür. Daha ayrıntılı bilgi için bkz: William L. Rowe, "Evil and God's Freedom in Creation", *American Philosophical Quarterly*, 36:2, (1999), ss. 101-108.

[77] Cornman & Lehrer & Pappas, *Philosophical Problems and Arguments*, ss. 260-261.

mevcut dünyanın mümkün en mükemmel dünya olduğuna dair ikna edici gerekçeler ortaya koymaktır. Nitekim argümana karşı Alvin Plantinga ve Robert Pargetter tarafından dile getirilen itirazlar da bu minval üzeredir.

İtirazında birinci yolu takip eden Plantinga argümanın 1. ve 3. öncüllerinin sağlam temellere dayanmadığını düşünmektedir. Her şeyden önce ona göre, argümandaki "eğer Tanrı her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen ise o halde O, mantıksal olarak mümkün olan herhangi bir mümkün dünyayı yaratabilir" öncülü, doğru değildir.[78] Çünkü özgür irade dikkate alındığında Tanrı'nın her bir mümkün dünyayı yaratamayacağı açıktır. Örneğin, bir kişinin dışarı çıkmak (birinci mümkün dünya) ve çıkmamak (ikinci mümkün dünya) gibi önünde iki seçeneğin bulunduğu bir durumda -bu seçeneklerin kişinin özgür iradesine bağlı olduğu açık olduğuna göre- kişi dışarı çıkmayı seçtikten sonra Tanrı ikinci mümkün dünyayı (dışarı çıkmamayı) gerçekleştiremez. Dolayısıyla Tanrı'nın mutlak kudret sıfatı aracılığıyla artık yaratamayacağı mümkün bir dünyanın olduğu sonucuna varılabilir.[79] Bu durumda, Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olması O'nun bütün mümkün durumları aynı anda gerçekleştirebileceği anlamına gelmemektedir.

1. ve 2. öncülden çıkarımlanan 3. öncül ise mümkün en iyi bir dünyanın var olabileceği varsayımına dayanmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken noktalardan biri *mümkün en iyi dünya* tabiri ile ne kastedildiğidir. Yukarıdaki argümanda kullanılan "mümkün en iyi dünya" tabiri daha çok acı ve ızdırap içermeyen bir dünyayı ifade etmektedir. Böyle bir dünyanın acı ve ızdırap içermemesi, içinde sadece hazzın bulunduğu anlamına gelir. Yani *mümkün en iyi dünya* içinde acı ve ızdırabın olmadığı

---

[78] Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, s. 61.

[79] Plantinga, *a.g.e.*, s. 43.

ancak sadece hazzın bulunduğu bir dünyadır. Peki, böyle bir dünya, yani sadece haz içeren bir dünya *mümkün en iyi dünya* olabilir mi?

İçinde sadece hazzın bulunduğu bir dünyanın varlığı mümkün olsa da buna benzer bir dünyada ahlakî imtihana tabi tutulan özgür irade sahibi varlıkların bulunmasının ne kadar anlamlı olduğu tartışmalı görünmektedir. Doğrusu ahlakî imtihana tabi tutulma ve özgür irade hususları sadece hazzın bulunduğu bir dünyada anlamını yitirecektir, çünkü böyle bir dünyada sadece hazlar arası bir seçim mümkün olacağından insanların gerçek anlamda özgür olamayacakları açıktır. Hâlbuki gerçek anlamda özgürlük, sadece hazzı değil aynı zamanda acı ve ızdırabı seçme yani kötülük yapma seçeneğini (potansiyelini) de beraberinde taşımalıdır. İnsanların ahlakî açıdan imtihan edilmesini anlamlı kılan bu koşulların gerçekleşmesi için kötülüğün gerekli olması, içinde bulunduğumuz dünyanın da sonuç itibariyle kötü olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine özgür irade ve imtihanın değeri göz önünde bulundurulduğunda dünyamızda iyiliğin yanında kötülüğün varlığına anlam verebilir.

Belirli hazlar arasında seçim yapmanın gerçek anlamda özgür irade sahibi olmak için yeterli olduğu kabul edilse bile bu durum, bizi şöyle bir soru sormaya sevk etmektedir. *Mümkün en iyi dünya* diye bir şey olabilir mi? Plantinga'ya göre, bu tür bir varsayım şüphelidir, çünkü asal sayıların en büyüğü olmadığı gibi mümkün dünyaların en iyisi diye bir şey de yoktur. Nitekim düşünülebilecek her bir mümkün dünyada, o dünyadaki iyiliklerden (hazlardan) sayısal olarak daha fazla iyilik (haz) ihtiva eden daha iyi bir dünya olabileceği açıktır. Bu sebeple mümkün dünyaların en iyisi diye bir şeyin olamayacağı ve bundan dolayı üçüncü öncülün tatmin edici olmaktan uzak olduğu savunulabilir.[80]

[80] Plantinga, *a.g.e.*, s. 61.

Tanrı'nın mümkün dünyaların en iyisini yaratması gerektiği ancak mevcut dünyanın çok fazla miktarda acı ve ızdırap içermesinden dolayı mümkün en iyi dünya olmadığı düşüncesine yönelik diğer bir itiraz da Robert Pargetter tarafından dile getirilmiştir. Ona göre içinde yaşadığımız dünya, bütün mümkün dünyaların en iyisidir. Pargetter içinde yaşadığımız dünyanın mümkün en iyi olabilmesi için Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin gerekli olduğunu ve eğer Tanrı varsa O'nun dünyayı mevcut haliyle yaratmasının kabul edilebilir olduğunu ileri sürer. Bu sebeple ileri sürülen bir iddiayı herhangi bir delil olmaksızın ispatlanmış gibi varsayıp buradan hareketle çıkarımda bulunmadan (*begging the question*), dünyanın şu an olduğu gibi olmasından dolayı Tanrı yoktur iddiasını sürdüremeyeceğimizi belirtir. Pargetter, Tanrı'nın dünyayı yaratmamış olduğunu ortaya koyacak gerekli ihtimali/kesinliği belirleyebilmenin sadece insanın Tanrı'nın kötülüğe izin vermek için sahip olduğu bütün muhtemel sebepleri bilmesi ve bütün bu muhtemel sebepleri bildiğini de bilmesi ile mümkün olabileceğini ileri sürer. Ne var ki bu dünyanın insanın böyle bir bilgiye sahip olmadığı bir dünya olduğu açıktır. Buna bağlı olarak insanın "Tanrı, içinde kötülüğün bulunmadığı bir dünya yaratabilirdi" önermesinin ihtimalini doğrudan hesaplayamayacağı savunulabilir.[81]

Buna göre, Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığı arasında görünürde var olan çelişkiyi çözmedeki acizlik en iyi şekilde Tanrı'nın varlığını reddetmekle açıklanır, şeklinde formüle edilen bir iddiaya karşılık verilebilecek cevaplardan birisi, mümkün en iyi dünya kötülük içerir ve insan buradaki kötülüğün sebebini bilemez, (en azından bu aşamada) tezidir. Pargetter, yukarıdaki açıklamanın Tanrı'nın var olmadığını iddia eden açıklamadan daha az mantıklı olduğunu tartışmanın ileri sürülen bir iddiayı herhangi bir delil olmaksızın ispatlanmış gibi varsayıp buradan hareketle çıkarımda bulunmadan

[81] Robert Pargetter, "Evil as Evidence against the Existence of God", *Mind*, 85:338, (1976), ss. 243-244.

mümkün görünmediğini iddia etmektedir.[82] Nitekim bu tür bir varsayımda bulunmak, ilgili bütün ihtimalleri bilmeyi gerektirir. Ancak bilişsel açıdan sınırlı bir varlık olan insanın bu nitelikte bir bilgiye ulaşması mümkün değildir.

Bu tartışmalara ek olarak, *en iyi dünya* kavramının nasıl anlaşıldığı da tartışmanın seyrine önemli ölçüde yön verebilecek niteliktedir. En iyi dünya sadece haz içeren bir dünya şeklinde tasavvur edildiğinde Tanrı'nın böyle bir dünya yaratmak zorunda olmadığına dair birçok gerekçe ileri sürülebilir. Dolayısıyla Pargetter'ın itirazında "mümkün en mükemmel dünya" tasavvurunun farklı bir şekilde yorumlandığı görülmektedir. Mümkün en mükemmel dünya fikrini savunan teist filozoflar için böyle bir dünya haz (veya iyilik) içerdiği gibi aynı zamanda acı ve ızdırap da içerebilir. Ateist felsefeciler tarafından birer kötülük olarak kabul edilen acı ve ızdıraplar teistler tarafından mümkün bir dünyayı mükemmelleştiren bir nitelik olarak görülmektedir. Tanrı'nın planında acı ve ızdırabın önemli bir işlevinin olduğu ve bu işlevin de O'nun acı ve ızdıraplara izin vermesi için yeterli bir neden olduğu savunulmaktadır. Ayrıca insanın, bilişsel açıdan sınırlı bir varlık olmasından dolayı, bu işlevin önemini ve hikmetini kavrayamaması olağandır. Sonuç itibariyle, mümkün en iyi dünya fikrinin Pargetter tarafından farklı bir şekilde yorumlandığı ve kötülüklerin Tanrı'nın planındaki işlevinden dolayı daha büyük bir iyiliğin sebebi ve mümkün en iyi dünyanın kaçınılmaz bir parçası olarak görülmektedir. Bu nedenle içinde kötülüğün de olduğu bir dünyanın mümkün en iyi dünya olduğu düşünülebilmektedir.

İslami açıdan bakıldığında da, özellikle de mümkün en iyi dünyanın sadece haz içeren bir yer olduğu kabulüne karşılık, mevcut dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olmasının zaruri olmadığına veya Allah'ın her zaman en iyi olanı yaratmak mecburiyetinde olmadığına Kur'an'dan bazı dayanaklar bulmak mümkündür. Bu

---

[82] Pargetter, *a.g.e.*, s. 244.

dayanaklardan birisi Allah'ın irade sahibi olduğunun bilinmesidir. "İrade sahibi olmak" her zaman en iyi olanı yapmayı gerektirmemektedir. Çünkü irade kavramı, herhangi bir şey hakkında mümkün olabilecek seçeneklerden bir tanesine karar vermeyi gerektirir. İrade edilen seçenek, olası diğer tüm seçeneklerden farklı olarak irade eden (*mürîd*) tarafından tercihe şayan görülmüş ve varlık alanına çıkarılmıştır. İşte bu tercih sürecinde hiç kimsenin Allah'ın iradesini belirleme ya da onu kendi iradesi doğrultusunda olayların akışıyla ilişkilendirme kudreti bulunmamaktadır. Müslümanlar açısından Allah'ın iradesinin hiçbir şekilde zulme taalluk etmeyeceğine dair inanç, kötülükler söz konusu olduğunda vazgeçmeyecekleri değişmez bir itikadi ve ahlaki ilkedir. Bunun dışındaki hususlar, O'nun iradesinin neye, nasıl yöneldiğini kavramakla ilgili bir sorunsaldır ve itikadi ilkelere nispetle ikinci derecede önem arz eder.

Yine İslami açıdan bakıldığında Kur'an'daki cennet ve cehennem tasvirleri de Allah'ın her zaman sadece haz veren bir şeyi yaratması gerekmediği açısından önemli görünmektedir. Cennet tasviri, içinde yaşadığımız dünyadan daha iyi bir dünyanın var olduğuna vurgu yapar. Kur'an'daki cehennem tasviri ise Allah'ın acı ve ızdırap içermeyen ve sadece hazzın bulunduğu bir dünyayı yaratması gerekmediğinin bir göstergesidir. Ancak bütün bunlara karşılık, içinde yaşadığımız dünyanın "insanın iyi ya da kötü" olduğunun belirlenmesini sağlamak için yani imtihan yeri olarak görülen bir dünyanın gerçekleşmesi için en iyi koşullara sahip olduğu savunulabilir. Nitekim imtihan ortamının insanın, nihayetinde, neyi hak ettiğini belirleme yeri olduğu düşünüldüğünde onun hikmete uygun bir şekilde tasarlandığı söylenebilir.[83] Buna göre, Kur'an'da tasvir edilen cennet, insanların kötülüğün her türüne şahit oldukları ve bir şekilde müdahil oldukları bir dünyada, iyi kalmak için özgür iradelerini kullanan

---

[83] Mahsun Aytepe, "Mutezili Düşüncede Teklifin Vucubiyeti Problemi ve Kur'an'ın Yaklaşımı" *İslam Düşüncesi Araştırmaları*, ed. Abulcelil Bilgin & Yusuf Aydın, (Ankara: Araştırma, 2019), ss. 321-322.

insanların hak edecekleri bir yer olarak görülmüştür. Buna karşın cehennem ise iradelerini kötüye kullanan insanların ceza olarak kalacakları yer olarak ifade edilmiştir.

Cornman, Lehrer ve Pappas'ın düşüncesinde delilci kötülük argümanlarının bir ihtimaliyet versiyonuna da rastlanmaktadır. Buna göre, dünyada var olan kötülükler Tanrı'nın varlığına mantıksal açıdan engel olmamakla birlikte Tanrı'nın varlığını ihtimal dışı bırakabilir. Dolayısıyla dünyadaki kötülükler Tanrı'nın var olma olasılığını düşüren güçlü bir delil olarak görülebileceğinden Cornman, Lehrer ve Pappas Tanrı'nın varlığına olan inancın oldukça saçma olduğu sonucuna varılabileceğini iddia etmişlerdir.[84] Tanrı'nın var olma ihtimalinin mevcut bütün kanıtlar üzerinde temellendirilmesi gerektiğini şu şekilde ileri sürerler: "*E* kötülüğü temsil etsin. *F* ise Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabalarının veya iyi bir tümevarımsal destek sağlamanın başarısızlığını temsil etsin." Buradan *E* ve *F*'den dolayı Tanrı'nın varlığının gayrı muhtemel olduğu sonucuna varılabileceği savunulmuştur.[85] Başka bir ifadeyle:

1. (E) Kötülük vardır.
2. (F) Tanrı'nın varlığına dair ileri sürülen kanıtlar başarısızdır.
3. O halde, Tanrı'nın varlığı muhtemel değildir. *(Değil-G*[86] ihtimali yüksektir.).

Böyle bir argümanın Tanrı'nın varlığına karşı güçlü bir argüman sayılabilmesi için E ve F'nin dışında herhangi bir kanıtın bulunmadığının kesin bir şekilde saptanması gerekmektedir. Dolayısıyla burada "*E* ve *F* mevcut kanıtların tamamı mıdır?" diye sormak gerekir. Bilişsel açıdan sınırlı olan insanın, herhangi bir sınırlamaya tabi olmayan ve mutlak anlamda mükemmel olan bir Tanrı'nın birçok fiili hakkında bilgi sahibi olamayacağı açıktır. Aynı şey Tanrı'nın bazı kötülüklere izin verme sebepleri için

---

[84] Cornman & Lehrer & Pappas, *Philosophical Problems and Arguments*, s. 262.

[85] Cornman & Lehrer, & Pappas, *a.g.e.*, s. 271.

[86] Değil-G: Her şeyi bilen her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olan bir Tanrı'nın var olmadığını temsil etmek için kullanılmaktadır.

de geçerlidir. Bu ve benzeri düşünceler "A" harfi ile temsil edildiğinde söz konusu itiraz ile birlikte kötülük argümanının ihtimaliyet versiyonu şöyle formüle edilebilir:

1. (E) Kötülük vardır.
2. (F) Tanrı'nın varlığına dair ileri sürülen kanıtlar başarısızdır.
4. (A) Eğer Tanrı varsa, o halde insanların O'nun fiillerini ve bu fiillerin sebeplerini yeterince bilmemesi beklenen bir şeydir.
3. O halde, Tanrı'nın varlığı muhtemel değildir (*Değil-G* ihtimali yüksektir.).[87]

Argümandaki birinci ve ikinci öncül Tanrı'nın var olma olasılığını düşüren birer delil olarak sunulmaktadır. Günlük olarak birçok acı ve ızdırap örneklerine şahit olduğumuzdan dolayı ilk öncül makul olup bu öncüle tutarlı bir şekilde karşı çıkılamayacağı açıktır. İkinci öncül ise bir varsayımdan ibaret gibi görünmektedir. Nitekim Tanrı'nın varlığına dair ileri sürülen kanıtların başarısız olduğu düşüncesi çoğu teist tarafından kabul edilebilir gibi görünmemektedir. Ancak yine de bu iki öncülden Tanrı'nın var olmadığı sonucuna varılmıştır. Buradaki asıl mesele ise argümana teizm lehine bir kanıt niteliğinde olan dördüncü öncül eklendiğinde üçüncü öncülün (argümanın sonucunun) doğru olma olasılığının yüksek olup olmadığıdır.

Bu argümanın sonucu bir teist tarafından kabul görmeyecektir, çünkü teist için; Tanrı'nın var olmama ihtimali mevcut bütün kanıtlardan yola çıkıldığında (*E, F* ve *A*) 0.5'ten yüksek değildir. Mevcut kanıtlar arasına A'nın da eklenmiş olması konuya dair yapılacak olan bir ihtimaliyet hesabının da gözden geçirilmesini gerektirmektedir. Buna göre, burada *E* ve *F*'nin mevcut kanıtların tamamı olmadığı ve A'nın da hesaba katılması gerektiği vurgusu vardır. Kanıtlar kümesine A da eklendiğinde yukarıdaki

[87] Cornman & Lehrer & Pappas, *a.g.e.*, s. 272.

argümandan elde edilecek sonuç bir ateistin beklediği gibi olmayacaktır. Buna göre, teizm açısından Cornman, Lehrer ve Pappas'ın argümanı başarılı görülmeyecektir.[88]

Cornman, Lehrer ve Pappas bu türden bir itirazın doğrudan insanın ilgili bütün ihtimalleri bildiği varsayımına dayandığını iddia ederler. Ne var ki kendileri de ihtimaliyet argümanlarını ortaya koyarken ilgili bütün koşulları bildiğimizi varsaymaktadırlar. Çünkü *Değil-G*'nin doğru olma ihtimalinin daha yüksek olduğu sadece bu yolla iddia edilebilir. Cornman, Lehrer ve Pappas hem teistlerin versiyonunun hem de *Değil-G*'nin olasılığı için -delil üzerine- gerçek bir oran tahsis edilemeyeceğinin farkına varıldığında sahip olunan delil türlerinin sayısal olasılıkların kesin tahsisine izin vermediğini; bunun yerine sadece konuya dair kabataslak olasılık tahminlerinin yapılabileceğini dile getirirler. Dolayısıyla onlar, bir teistin "*Değil-G*'nin ihtimali *E*, *F* ve *A* göz önünde bulundurulduğunda yüksek değildir" iddiası için yeterli dayanaklarının olmadığı sonucuna varılabileceğini savunurlar.[89] Fakat burada teiste karşı sunulan cevap aynı şekilde onların kurmuş oldukları argümana karşı da ileri sürülebilir. "*Değil-G*'nin doğru olma ihtimali sadece E ve F dikkate alındığında yüksektir" iddiası da aynı şekilde sayısal olasılıkların tahsisine izin vermemektedir. Burada da sadece kabataslak tahminler yürütülebilir. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı aleyhine sadece E ve F üzerinde kurulacak bir argüman da aynı derecede ikna edici olmaktan uzaktır.

Cornman, Lehrer ve Pappas da buna teslim olmalıdırlar ki teizm ve ateizm arasındaki mücadelenin berabere bittiği sonucuna varmışlardır. Hem Tanrı'nın varlığı lehine hem de aleyhine olan argümanların başarısız olduğunu belirten Cornman, Lehrer ve Pappas'a göre, iki delil türü de sonuç vermemektedir. Bu durumda, onlar agnostik

---

[88] Cornman & Lehrer & Pappas, *a.g.e.*, s. 272; Görüleceği üzere burada sunulan itiraz ikinci bölümde ele alınacak olan şüpheci teistlerin görüşleri ile bağlantılıdır. Konuya dair daha fazla bilgi için ikinci bölüme bakınız.

[89] Cornman & Lehrer & Pappas, *a.g.e.*, ss. 272-273.

olmamız gerektiğini yani "ne Tanrı'nın var olduğuna ne de var olmadığına" yönelik bir inanca sahip olmamamız gerektiğini ileri sürerler, çünkü bundan farklı bir tavır takınmak elimizdeki mevcut delili aşmak anlamına gelecektir.[90]

Plantinga, Cornman, Lehrer ve Pappas'ın bu ikinci argümanını (onların ileri sürdüğü delilci kötülük argümanlarının ihtimaliyet versiyonunu) cevaplandırmak için şöyle bir yol izler: Bir *p* önermesinin bir *q* önermesini, eğer *q* önermesi sadece *p* önermesine bağlı olarak değillemesinden daha muhtemel ise, haklılaştırdığını belirtir. Yani, *q* ile ilgili bildiğimiz tek şey *p* ise ve eğer *p*'ye dayanarak *q*'nun doğru olma ihtimali *Değil-q*'dan daha muhtemel ise o halde *p*, *q*'u haklılaştırır. Bu, eğer *p* bizim *q* ile ilgili olarak bildiğimiz tek şey ise bizim bilgimize göre *q* değil-*q*'dan daha muhtemel olurdu, demektir. Ve eğer *p, q*'nun reddini gerektiriyorsa o halde *p*, *q*'yu olumsuzlar.[91] Plantinga argümanı kolaylaştırmak için Kronos'ta[92] geçmişte, şimdi ve gelecekte 10^{18} kötülük miktarı olduğunu kabul etmemizi önererek şöyle devam eder:

5. 10^{18} kötülük miktarı vardır.
6. Kronos'taki bütün kötülükler genel olarak ahlâkî kötülüklerdir ve ahlâkî iyilik ve kötülüğün daha iyi bir dengesini içeren bir dünya yaratmak Tanrı'nın gücü dâhilinde değildir.[93]
7. Tanrı her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyidir; Tanrı dünyayı yarattı, dünyada var olan bütün kötülükler genel olarak ahlâkî kötülüklerdir ve Tanrı'nın

---

[90] Cornman & Lehrer & Pappas, *a.g.e.*, s. 274.

[91] Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, s. 62.

[92] Bu kavram Plantinga'nın gerçek dünya ile aynı fiili paylaşan mümkün bir dünyaya verdiği bir isimdir. Detaylı bilgi için bkz. Plantinga, *a.g.e.*, s. 43.

[93] Plantinga, *a.g.e.*, ss. 59, 61.

yaratabileceği genel ahlâkî kötülüğe göre ahlâkî iyiliğin daha iyi bir dengesini içeren muhtemel bir dünya yoktur.[94]

Plantinga, argümanda yer alan 5. öncülün, 6. veya 7. öncülü olumsuzlamadığını belirtir: "Şimdi eğer bir *p* önermesi bir *q* önermesini haklılaştırıyorsa (*confirm*), o halde bu önerme, *q*'nun gerektirdiği her önermeyi de haklılaştırır. Ancak bu durumda eğer bir *p* önermesi bir *q* önermesini değilliyorsa, o halde *p* önermesi *q*'nun gerektirdiği her önermeyi de değiller." Dolayısıyla Plantinga 5. öncülün 6. öncülü olumsuzlamadığını ve 6. öncülün de "Tanrı her şeye gücü yetendir" önermesini gerektirdiğini düşünmektedir. Böylece dünyada meydana gelen kötülüğün miktarı ve çeşitliliği her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı'nın varlığını olasılık dışı bırakmamaktadır.[95]

Plantinga'nın da işaret ettiği gibi ihtimaliyet hesapları kullanılarak Tanrı'nın varlığı lehine veya aleyhine ortaya konulacak argümanlar kişilerin toplam inanç kümelerine bağlıdır.[96] Tanrı'nın varlığı, bir ateistin kabul ettikleri bakımından ihtimal dışı iken bir teistin inandıkları üzerinde ise oldukça ihtimal dâhilindedir. Burada teistin inancını desteklemek için sunacağı ek kanıtlar ilgili ihtimalleri belirlemede büyük öneme sahiptir. Teistin Tanrı'nın kötülüklere izin vermesinin muhtemel sebeplerini dile getirmesi olasılık hesabının sonucuna direkt olarak etki edecektir.

---

94 Plantinga "turp" terimini temel bir kötülük birimi olarak argümanını kolaylaştırmak için kullanmaktadır. Buradaki 10^{18} turp kötülük ifadesi gerçek dünyadaki geçmiş, şimdi ve gelecekteki bütün kötülükler için kullanılmaktadır. Plantinga, *a.g.e.*, s. 63; Peterson, *God and Evil*, s. 51.

95 Plantinga, *a.g.e.*, s. 63.

96 Plantinga, "Probabilistic Arguments from Evil", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 35:1, (1979), ss. 44-48.

2. Gereksiz Kötülük ve Mutlak Tanrı

Delilci kötülük problemi türünde sayılabilecek bir diğer argüman, gereksiz olarak tabir edilen bir kötülük türünün var olduğu ve mevcut dünyada bol miktarda bulunduğu varsayılarak bu tür kötülüklerin her şeye gücü yeten ve mutlak iyi bir Tanrı tasavvuru ile uyuşmadığı şeklinde ortaya atılabilir. Mantıksal kötülük probleminden farklı bir argüman[97] ortaya koyma çabası içinde olan Edward H. Madden ve Peter Hare, gereksiz kötülükleri temel alarak delilci kötülük problemi türünden bir argüman ileri sürmüşlerdir. Şöyle ki: "Eğer Tanrı güç ve iyilikte sınırsız ise, o halde neden mevcut dünyada çok fazla görünürde gereksiz kötülük vardır? Şayet O, güçte sınırsız ise zorunlu olmayan kötülüğü ortadan kaldırabilmeli ve iyilikte sınırsız ise zorunlu olmayan kötülüğü ortadan kaldırmayı istemelidir. Ancak Tanrı bunu yapmamaktadır. Durum böyle olunca da açık bir şekilde, O ya güç ve iyilikte sınırlıdır ya da var değildir."[98] Buradan hareketle, ileri sürülen argümanı aşağıdaki öncüller ile formülleştirmek mümkündür:

1. Gereksiz kötülük vardır.
2. Tanrı sınırsız iyilik ve güç sahibiyse gereksiz kötülüğü ortadan kaldırmalıdır.

   O halde,
3. Tanrı sınırsız iyilik ve güç sahibi değildir ya da yoktur.

Hare ve Madden, biçimsel olarak mantıksal kötülük problemine benzerlikler içerse de esasen farklı bir argüman ortaya koymaktadırlar. Onlar zorunlu olmayan bir kötülük türünün, yani herhangi bir amaca hizmet etmeyen gereksiz kötülüklerin,

---

[97] Onlar bu tür argümanların, yani mantıksal kötülük probleminin, muhtemel cevapları beraberinde getirdiğini ileri sürmektedirler. Madden & Hare, *Evil and the Concept of God*, s. 3.

[98] Madden & Hare, *a.g.e.*, s. 3; ayrıca bkz: Edward H. Madden & Peter H. Hare, "Evil and Unlimited Power", *The Review of Metaphysics*, 20:2, (1966), s. 278; Edward H. Madden, "Evil and the Concept of a Limited God", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 18:5, (1967), ss. 65-66; Edward H. Madden, "The Many Faces of Evil", *Philosophy and Phenomenological Research*, 24:4, (1964), s. 481.

dünyamızda bol miktarda bulunduğunu iddia ederek Tanrı'nın varlığına karşı yeni bir argüman ileri sürmeyi hedeflemektedirler. Bu argümanda asıl dikkat edilmesi gereken durum, onun mantıksal kötülük probleminden farklı bir argüman olmasıdır. Çünkü yukarıda sunulan yeni argümandaki odak noktası kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın sıfatları arasında bir uyumsuzluk aramaktan ziyade gereksiz kötülüklerdir. Dolayısıyla bu argüman daha çok mutlak bir Tanrı tasavvuru ile gereksiz kötülüğün varlığı arasında bir uyumsuzluk olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Madden ve Hare çoğu kötülüğün basit bir şekilde açıklanamayacağını, çünkü görünürde gereksiz olduklarını belirtirler.[99] Gereksiz kötülüklere örnek olarak doğanın sebep olduğu veya insanların fiilleri sonucu meydana gelen acı ve ızdırapların istenmeyen tecrübelerini gösterirler.[100] Bu felsefeciler, bazı kötülüklerin gerekli olabileceğini ve bunlar için mantıklı bir açıklamanın sunulabileceğini kabul etmekle birlikte bütün kötülükler için ve özellikle gereksiz kötülükler için makul bir açıklamanın kolay olmadığına işaret ederler.[101]

Madden ve Hare'in ileri sürmüş oldukları bu argüman iki yolla çürütülebilir görünmektedir. İlk olarak argümanın birinci öncülü reddedilebilir, yani gereksiz olarak tabir edilen bir kötülük türünün var olup olmadığı tartışmaya açılabilir. Nitekim sınırlı bir bilişsel kapasiteye sahip olan insanın meydana gelmekte olan kötülüklerin sebeplerini kavrayamamasının olağan olduğu, dolayısıyla meydana gelen veya gelmekte olan her bir kötülüğün aslında gerekli olduğu tezi, argümanın birinci öncülüne karşı kullanılabilir. Böyle bir itiraz, argümanın ilk öncülünün zayıf olduğunu göstermek için yeterli bir sebep olarak kabul edildiğinde argüman reddedilebilir. Madden ve Hare'in argümanına karşı bu türde bir itiraza rastlanmamış olsa da ikinci bölümde değinilen

---

99 Madden & Hare, *Evil and the Concept of God*, s. 3.

100 Madden & Hare, *a.g.e.*, s. 5.

101 Madden & Hare, *a.g.e.*, ss. 38-39.

şüpheci teistlerin William Rowe'un argümanlarına karşı sundukları itirazların benzer bir yöntem izlediği söylenebilir. İkinci olarak Tanrı'nın gereksiz kötülüğü ortadan kaldırması gerektiği varsayımını temel alan ikinci öncül reddedilebilir. Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın varlığının gereksiz kötülükler ile uyumlu olduğu savunularak bu düşünceyi destekleyecek gerekçeler sunulduğunda Tanrı'nın varlığına karşı gereksiz kötülükler temelinde kurulan argüman bertaraf edilmiş olur. Bu noktada Michael Peterson yukarıda sunulan argümana karşı gereksiz kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın varlığını bağdaştırmaya çalışmıştır.[102] Peterson argümanın birinci öncülünün kabul edilebileceğini, buna karşılık Tanrı'nın gereksiz kötülüğe izin vermeyeceğini bildiren ikinci öncülün reddedilmesiyle argümanın önünün kesilebileceğini belirtir.[103]

Peterson'nun itirazında bazı kötülüklerin tam anlamıyla gereksiz olduğunun insan tecrübesi tarafından kayıt altına alındığı varsayıldığından gereksiz kötülüğün var olduğunu belirten birinci öncülün kabul edilmesinin daha mantıklı olduğu iddiası bulunmaktadır.[104] Dolayısıyla bu itirazın başarılı olabilmesi için ikinci öncülün ortaya koymuş olduğu "her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı zorunlu olarak gereksiz veya anlamsız kötülüğü önler veya elimine eder" ilkesinin çürütülmesi gerekmektedir. Böyle bir ilkenin ne teizm ne de ahlâk için gerekli olmadığının gösterilmesi ile Madden ve Hare'in argümanı bertaraf edilmiş olacaktır. Peterson da böyle bir ilkenin en iyi ahlâkî ve teolojik anlayış ile çeliştiğini düşünmektedir.[105]

Mutlak hükümranlık ilkesinin teizm için gerekli olmadığını ileri süren Peterson, Tanrı'nın her zaman mutlak hükümranlık sergilemediğini savunur. Buna verilebilecek

---

[102] Michael L. Peterson, *Evil and The Christian God,* (Michigan: Baker Book House, 1982), ss. 84-88.

[103] Peterson, *a.g.e.,* s. 89.

[104] Peterson, *a.g.e.*, s. 90; Ayrıca Bkz., Michael L. Peterson, "Christian Theism and the Evidential Argument from Evil", *The Problem of Evil,* ed. Michael L. Peterson, (Indiana, University of Notre Dame Press, 2017), s. 180.

[105] Peterson, *a.g.e.*, s. 98.

örneklerden biri Tanrı'nın insanlara özgür irade bahşetmesi ile insanların özgür seçimleri sonucu meydana gelen durumlardır. Görüldüğü gibi, Plantinga'nın mantıksal kötülük problemine karşı özgür iradeyi kullanmasına benzer olarak Peterson da özgür iradeden hareketle delilci kötülük argümanının ikinci öncülünü çürütmeye çalışmaktadır. Tanrı'nın insanlığa özgür iradeyi bahşetmesi sonucu ahlâkî kötülüğün kaçınılmaz olduğunu belirten Peterson'a göre özgür irade tasavvuru sadece kötülüğün meydana gelmesine yol açmamakta, aynı zamanda gereksiz kötülüğün de ortaya çıkmasına neden olmaktadır.[106] Burada insanlara özgür iradeyi bahşeden Tanrı'nın gereksiz olan kötülüklerin de özgürce seçilmesine izin vermesi gerektiği vurgulanmış, böylece Tanrı'nın gereksiz kötülüklerin meydana gelmesini önlemesi durumunda insana verilmiş olan özgür iradenin de tehlikeye gireceği gösterilmek istenmiştir.[107] Dolayısıyla insanların özgür irade sahibi olması gereksiz acı ve ızdıraplara sebep olma potansiyelini de beraberinde getirmektedir.

Tanrı'nın hem insana özgür irade bahşedip hem de onların özgür bir şekilde kendisinin (Tanrı'nın) istediği bir şeyi seçmesini sağlamasının çelişkili olduğunu belirten Peterson, dolayısıyla özgür iradenin değerinin korunması için Tanrı'nın mecbur kılamayacağı ve sadece insanın özgür iradesine bağlı olan seçimlerin var olması gerektiğini ifade etmektedir. Buradan hareketle özgür iradenin gereksiz kötülüğün de ortaya çıkma ihtimalini içerdiğini, Tanrı'nın özgür iradeyi kısıtlamadan gereksiz kötülüğü ortadan kaldıramayacağını veya önleyemeyeceğini ileri sürmektedir.

---

[106] Keith Chrzan, Peterson'ın gereksiz kötülüğü değerlendirirken ele almış olduğu gereksiz kötülük tanımının gereksiz kötülüğün amaç edinilen anlamında kullanmadığını dolayısıyla onun buradan yola çıkarak ortaya koymuş olduğu teodisenin de diğer teodiseler gibi daha büyük iyilik geleneğini devam ettirdiğini ileri sürmektedir. Chrzan, gereksiz kötülüğü daha büyük bir iyilik için ihtimalinin bile zorunlu olmadığı kötülük olarak tanımlamakta ve bu durumda Peterson'nın teodisesinin ancak Madden ve Hare'in olgusal öncülünü reddetmekten başka alternatifinin olmadığını ifade etmektedir. K. Chrzan, "When is a Gratuitous Evil Really Gratuitous?", *International Journal for Philosophy of Religion*, 24:1/2, (1988), s. 90.

[107] Peterson, *a.g.e.*, ss. 102-103; ayrıca bkz., Peterson, "Christian Theism and the Evidential Argument from Evil", s. 182.

Peterson'a göre bu, Tanrı'nın insan için hazırladığı programdaki fıtri bir risktir.[108] Sonuç itibariyle burada, Tanrı'nın insan seçimlerine sürekli engel olarak gereksiz kötülüğü önlemesi ile özgür iradenin bir arada var olmasının mümkün olmadığı düşüncesi gerekçelendirilmeye çalışılmaktadır.[109]

Bu yanıt, Tanrı'nın imkânsızı veya mantıksal açıdan çelişkili olanı yaratmamasının O'nun gücüne sınırlamaya neden olmadığı, mantıksal olarak "imkânsız olan bir şeyin aslında hiçbir şey olduğu" düşüncesine dayanmaktadır. Yani Tanrı'nın hem gereksiz ahlâkî kötülüğü önlemesinin hem de insanın özgür iradesinin önemini korumasının imkânsız olduğu, bu sebeple Tanrı'nın gereksiz kötülüğe izin vermesinin O'nda bir eksikliğin olduğu anlamına gelmeyeceği savunulmaktadır.[110] Peterson, aslında Tanrı'nın gereksiz kötülüğü önleme gücüne sahip olduğunu ancak bunu sadece özgür iradeyi ortadan kaldırmak ile yerine getirebileceğini belirtir. Başka bir ifadeyle burada gereksiz kötülük insanın özgür iradesi ile ilişkili olduğundan gereksiz kötülüğün varlığının Tanrı'da veya O'nun sıfatlarında herhangi bir eksikliğin olduğu anlamına gelmeyeceği düşünülmektedir.[111]

Peterson'nın yukarıda sunulan itirazına; Tanrı özgür iradeyi ve bu sayede mevcut dünyada meydana gelen veya gelecek olan gereksiz kötülük miktarını sınırlandırabilir, yani bu kadar çok gereksiz kötülüğe izin vermeyip sadece sınırlı bir gereksiz kötülük miktarına izin verebilir, şeklinde karşı çıkılabilir. Bu türden bir

---

108 Peterson, "Christian Theism and the Evidential Argument from Evil", ss. 180-185; Tanrı'nın risk alması anlayışı genel olarak *açık teizm* tarafından ileri sürülen bir anlayıştır. Peterson da açık teizmi savunduğundan dolayı aynı görüştedir. Açık teizme göre gelecek açık olup kapalı değildir. Geleceğin açık olması (belirlenmemiş olması) beraberinde hem iyiliğin ortaya çıkması hem de kötülüğün meydana gelmesi ihtimalini içermektedir. Yaratılıştaki özgürlük derecesinin yüksek olması gerçek bir risk içermektedir. Bu da insanların özgür bir şekilde kötüyü seçebilmesidir.

109 Peterson, *Evil and The Christian God*, ss. 104-105.

110 Peterson, *a.g.e.*, s. 105.

111 Peterson, *a.g.e.*, s. 106.

eleştiriye cevaben Peterson, Tanrı'nın özgür iradeyi, insanların gereksiz kötülükler yapabilme ihtimali ile yaratmasının bu ihtimalin belirlenmiş bir sınırının olmayacağını gerektirdiğini savunur. Özgür iradenin bahşedilmiş olması sonucu insanlar çok kötü fiiller işleyebilmektedirler. Ayrıca insanın özgür iradeye sahip bir şekilde yaratılmış olmasından dolayı Tanrı'nın ne kadar gereksiz kötülüğe izin vermesi gerektiği de özgür irade sahibi varlıkların seçimlerine bağlı kalacaktır.[112]

Tanrı'nın, kötülükleri engelleme kudretine sahipken özgür iradenin değerinin korunması için onların meydana gelmesine izin vermesi, izin verilen kötülüklerin özgür iradenin değerinin korunması için gerekli olduğu anlamına gelmektedir. Burada Tanrı, meydana gelmekte olan kötülükleri engellememekte, çünkü kötülükler daha büyük bir iyi konumunda bulunan özgür iradenin herhangi bir kısıtlamaya maruz kalmaması açısından zorunlu görünmektedir. Konu bu açıdan ele alındığında izin verilen kötülüklerin tamamı aslında daha büyük bir iyiliğin (özgür iradenin) gerçekleşmesine olanak sağlamaktadır. Bu durumda Peterson'ın sunduğu itiraz aslında gereksiz kötülük temelinde kurulmuş olan argümanın birinci öncülüne yönelik bir teodise geliştirme girişimi gibi görünmektedir, çünkü onun itirazında izin verilen kötülüklerin tamamı aslında daha büyük bir amaca (özgür iradenin değerinin korunmasına) hizmet etmektedir. Dolayısıyla bu itiraz sadece gereksiz kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile uyumlu olduğu tezi temelinde ele alındığında önemli bazı eksiklikler içerdiği söylenebilir.

---

[112] Peterson, *a.g.e.*, ss. 106-107.

3. William L. Rowe'un Delilci Kötülük Argümanları

Delilci kötülük probleminin en dikkat çeken versiyonları William L. Rowe[113] tarafından ortaya konulmuştur. Rowe'un bu yaklaşımının ilk izlerine onun, Plantinga'nın *God and Other Minds* (*Tanrı ve Diğer Zihinler*) kitabına yapmış olduğu tanıtımda rastlanmaktadır. Burada kötülük ile Tanrı'nın varlığı arasında bir çelişkinin olmadığına dair mantıklı gerekçeler getirilebilse de gereksiz kötülük (zorunlu olmayan kötülük) dikkate alındığında Tanrı'nın varlığı ile gereksiz kötülük arasında bir çelişkinin olduğu savunulmaktadır.[114]

Plantinga'ya cevaben yazmış olduğu "Plantinga on Possible Worlds and Evil" (Mümkün Dünyalar ve Kötülük Üzerine Plantinga) makalesinde de delilci kötülük problemine dair yaklaşımına rastlamak mümkündür. Burada özgür irade savunusunun mantıksal kötülük problemini cevaplandırmada başarılı olduğu değerlendirmesinde bulunan Rowe, kötülük probleminin ayrıca bir epistemolojik formunun da bulunduğunu düşünür. Buna göre, dünyamızda kötülüğün çok ve çeşitli olması (teistik) Tanrı inancı ile bağdaşmakla birlikte ateizm için de rasyonel temeller sağlamaktadır. Daha sonra da görüleceği üzere kötülüğün ateizm için rasyonel temel sağlaması düşüncesi delilci kötülük argümanları ile yakından ilişkilidir.[115] Bu iki çalışma, Rowe'un delilci kötülük problemi üzerindeki düşüncelerinin ilk izlerine rastlandığı yerler gibi görünmekle

---

113 William L. Rowe (1931-2015) din felsefesi alanında etkin bir kariyere sahip olmuştur. Uzun yıllar boyunca Purdue Üniversitesinde felsefe bölümü başkanlığı, Din Felsefesi Topluluğu başkanlığı yapmış Amerikalı bir akademisyen olan Rowe ayrıca çağdaş analitik felsefenin de en etkili isimlerinden biri olmuştur. Rowe beş kitap yazmış ve iki kitabın da editörlüğünü üstlenmiştir. Onun ilk kitabı "*Religious Symbols and God*" (1968) olmuştur. Daha sonra sırasıyla *The Cosmological Argument* (1975), *Philosophy of Religion: An Introduction* (1978), *Thomas Reid on Freedom and Morality* (1991) ve son olarak *Can God Be Free* (2004) kitaplarını telif etmiştir. Rowe'un delilci kötülük problemi üzerinde yazmış olduğu makaleler ise son otuz yıl boyunca konu ile ilgili tartışmaların seyrine sürekli olarak yön vermiştir. Rowe ile ilgili daha fazla bilgi için bkz: W. J. Wainwright, "A Tribute to William L. Rowe", *International Journal for Philosophy of Religion*, 79:1, (2016), ss. 5-6.

114 William L. Rowe, "God and Other Minds" *Nous*, 3, (1969), s. 272; Nick Trakakis, *The God Beyond Belief: In Defence of William Rowe's Evidential Argument from Evil,* (Netherland: Springer, 2007), s. 48.

115 William L. Rowe, "Plantinga on Possible Worlds and Evil", *The Journal of Philosophy*, 70:17, (1973), ss. 554-555; Rowe, *Philosophy of Religion*, s. 98.

beraber esasen konu ile ilgili ilk kapsamlı argümanını yazdığı *Philosophy of Religion: An Introduction* (*Din Felsefesi: Bir Giriş*) kitabında ortaya koymuştur. Rowe'un delilci kötülük problemiyle ilgili görüşleri bir şekilde gelişip, bazı hususlarda ise köklü bir değişime uğrasa da yaklaşık olarak otuz yılı aşkın bir süre boyunca bu noktada geliştirdiği düşüncelerinde ve yapılan eleştirilere verdiği yanıtlarda istikrarlı ve sistematik bir tutum sergilediği söylenebilir.

Rowe'un konuyla ilgili argümanlarının tamamı, mevcut dünyada anlamsız kötülüklerin bol miktarda bulunduğu ve her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi bir Tanrı'nın bu kötülükleri önlemesi gerektiği halde önlememesinden dolayı muhtemelen var olmadığı görüşünü temellendirmeyi amaçlamaktadır. Görüleceği üzere bu, Madden ve Hare'in gereksiz kötülükler üzerinde kurmuş oldukları argüman ile oldukça benzerdir. İki argüman da dünyamızda gereksiz kötülük örneklerinin ziyadesiyle bulunduğu ve mutlak sıfatlara sahip bir varlığın bu tür kötülüklere izin vermeyeceği varsayımı bakımından benzerdir. Bununla birlikte Rowe'un yaklaşımının, gereksiz kötülük için farklı bir tanım yapması ve argümanlarını belirli anlamsız kötülük örnekleri üzerinde temellendirmeye çalışması açısından bir farklılığa sahip olduğu söylenebilir.

Temelde Rowe'un birbiriyle yakından ilişkili üç farklı delilci kötülük argümanı[116] ortaya koyduğu söylenebilir. Öyle ki ikinci ve üçüncü argümanların birinci argümanın ilk öncülünü desteklemek için ileri sürüldüğü de söylenebilir. Bu kısa izahattan sonra şimdi sırasıyla bu argümanları ele alalım.

[116] Rowe delilci kötülük argümanlarının *tecrübi, ihtimaliyetçi, endüktif* gibi kavramlarla da isimlendirildiğini belirtir. Rowe, "The Empirical Argument from Evil", s. 227.

3.1. Birinci Argüman: Mükemmel Tanrı ve Anlamsız Kötülük

Dünyada insan ve hayvanların sürekli olarak çok şiddetli acı ve ızdıraplara maruz kaldığı ve bu gibi acı ve ızdırapların kötülüğün birer örneği olduğu açıktır. Meydana gelmiş olan acı ve ızdıraplara izin verilmesinin geçerli (haklı) bir sebebi olsa dahi bunlar birer kötülüktür. Bundan dolayı bu kötülüklerin şiddetli ızdırabın zorunlu bir parçası veya bazen sebebi olduğu iyi durumlar ile karıştırılmaması gerekir, çünkü bu durumlar kişinin söz konusu ızdıraplara izin vermesini haklılaştırsa da onların kötü olduğu gerçeği kaybolmamaktadır.

Dolayısıyla insan ve hayvanların karşılaştığı şiddetli ızdıraplar *bizatihi* kötüdür, hatta bazen bu ızdırapların, onlar olmaksızın gerçekleşmeyecek olan bir iyiliğin parçası veya nedeni olmak ile haklı gerekçeleri olsa da bunlar birer kötülüktür. Ancak *özünde* kötü olan bir şey bazen bir araç olması bakımından iyi olabilir. Zira böyle bir şey bazen özünde iyi olan başka bir şeye neden olabilmektedir. Rowe, bu düşünceden hareketle bir insan veya hayvanın maruz kaldığı şiddetli bir ızdırabın, özünde bir kötülük olsa bile, birisinin (Tanrı'nın) ona izin vermek için ahlâken haklı bir gerekçesinin olabileceği sonucuna varır.[117] Bununla beraber insan ve hayvan ızdıraplarını dünyamızda sıklıkla meydana gelen kötülüğün açık örnekleri olarak gören Rowe, ateizmin lehine şöyle bir argümanın geliştirilebileceğini düşünür:

1- Her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak anlamda iyi bir varlığın daha büyük bir iyiliği kaybetmeksizin veya eşit ölçüde ya da daha fena bir kötülüğe izin vermeksizin önleyebileceği şiddetli acı ve ızdırap örnekleri vardır.

2- Eğer daha büyük bir iyiliğin ortaya çıkmasına engel olmayacaksa veya eşit derecede ya da daha fena bir kötülüğe sebep olmayacaksa her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve

[117] Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", s. 335.

mutlak anlamda iyi bir varlık önleyebileceği bütün şiddetli acı ve ızdırapların ortaya çıkmasını önler.

3- Her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak anlamda iyi bir Tanrı yoktur.[118]

Dikkatle incelendiğinde yukarıdaki argümanın[119] öncüllerinin geçerli olduğu söylenebilir. Peki, argümanın öncülleri doğru ve rasyonel midir? Rowe'un, argümanını kurarken izlemiş olduğu yolu takiben ilk olarak ikinci öncülü ele aldığımızda, burada Tanrı'nın hangi koşullar altında şiddetli ızdırapları önleyeceğinin belirtildiği görülür. Daha doğrusu bu öncül Tanrı'nın bir takım belirli şartlar altında ne yapacağını ifade etmektedir. Buna paralel olarak Tanrı tarafından şiddetli acı ve ızdıraplara izin verilmesinin şartlarından birisi sadece *bu ızdırablara* izin vermek ile elde edilecek daha büyük bir iyiliktir. İkincisi Tanrı'nın sadece *belirtilen ızdırablara ya da onlara eşdeğer veya daha fena kötülüklere* izin vermesi ile Tanrı tarafından sağlanabilecek daha büyük bir iyiliğin varlığıdır. Son olarak bir kötülük sadece *eşdeğer ya da daha fena bir kötülüğe* sebep olmayacaksa Tanrı tarafından önlenmesi gerekmektedir. Kısacası ikinci öncül eğer Tanrı bir kötülüğe izin verecek ise O'nun ahlaken yeterli bir sebebinin olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu üç şart Rowe tarafından Tanrı'nın kötülükleri

---

118 Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", s. 336; William L. Rowe, "Ruminations About Evil", *Philosophical Perspectives,* 5, (1991), s. 69; Rowe, *Philosophy of Religion*, s. 99; William L. Rowe, "God and Evil", *Philosophic Exchange,* 28:1, (1997), s. 2; Peterson, *God and Evil,* s. 73; Acar, *Teolojik Dilin Hususiyeti ve Ateist Argümanların Sınırı,* s. 47; Rowe yukarıdaki argümanının öncüllerini şu şekilde sadeleştirmektedir: 1. Muhtemelen anlamsız kötülük vardır. 2. Eğer Tanrı varsa anlamsız kötülüğün var olmaması gerekir, o halde, 3. Muhtemelen Tanrı yoktur. William L. Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", *International Journal for Philosophy of Religion,* 59:2, (2006), s. 80.

119 Rowe yukarıdaki argümanını "The Empirical Argument from Evil" makalesinde biraz farklı bir şekilde ifade etmektedir. Şöyle ki:

1. Her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak anlamda iyi olan bir varlığın önleyebileceği bazı kötülükler vardır. Eğer bahsedilen kötülükler önlenmiş olsaydı dünya bir bütün olarak daha iyi bir yer olurdu.

2. Eğer bazı kötülüklerin önlenmiş olması ile dünya bir bütün olarak daha iyi bir yer olacaksa her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlık bu kötülüklerin meydana gelmesini önler.

3. O halde her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlık yoktur.

Rowe burada 1'in olmamasından daha muhtemel olduğunu, 2'nin doğru ve 3'ün de muhtemelen doğru olduğunu varsaymaktadır. Görüleceği üzere buradaki argüman Rowe'un yukarıda ele alınan argümanı ile hemen hemen aynıdır. Dolayısıyla bu argümanı ayrı bir başlık altında inceleme ihtiyacı hissedilmemiştir. Rowe, "The Empirical Argument from Evil", s. 228.

önleyememesinin *zorunlu* şartları olarak ortaya konulmuştur.[120] Netice itibariyle Rowe ikinci öncülün her şeyi bilen ve mutlak iyi olan bir varlığın şiddetli ızdıraplara izin vermesinin zorunlu şartlarının ne olduğunu tanımladığına dikkat çeker.

Şayet her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlık önleyebileceği bir takım şiddetli ızdıraplara izin veriyorsa yukarıda ifade edilen üç şarttan birisinin geçerli olduğu savunulabilir. Bu durumda da Rowe'un ateizm lehine ortaya koyduğu argümanın ikinci öncülünün de doğru olacağı düşünülebilir. Bu öncül, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın önleyebileceği bazı şiddetli ızdırapları önlememesinin sebeplerini kısaca ortaya koyduğundan çoğu teist ve ateist tarafından kabul edilecektir.[121]

Tanrı ile ilgili bazı temel doğruları betimlediğinden ikinci öncülün, çoğu teist ve ateist tarafından kabul edildiği düşünüldüğünde argümanın çürütülmesi için birinci öncülünde hata bulunması gerekmektedir. Öyle ki Rowe'un argümanına karşı yapılan eleştirilerin çoğu da bu öncülü hedef almaktadır. Birinci öncül kısaca anlamsız, amaçsız veya gereksiz gibi kavramlarla ifade edilebilecek türdeki kötülüklerin var olduğunu ve Tanrı'nın bu kötülükleri önlemek için herhangi bir müdahalede bulunmadığını ifade etmektedir. Tam da bu noktada Rowe, anlamsız bir kötülük örneğiyle argümanının birinci öncülünü desteklemeye çalışır:

> Biraz uzak bir ormanda bir şimşeğin kurumuş bir ağaca isabet etmesinin bir orman yangını ile sonuçlandığını varsayın. Bu yangında küçük bir yavru geyik kısılmış, çok

[120] Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", s. 336; Trakakis, *The God Beyond Belief,* s. 51.

[121] Rowe, a.g.m., s. 336; ancak belirtmek gerekir ki bütün teistlerin bu öncülü kabul edeceği varsayımı doğru olmayacaktır. Nitekim William Hasker ve Peter van Inwagen, Rowe'un argümanının ikinci öncülüne karşı çıkarak Rowe'un argümanını çürütmeye çalışmışlardır. Üçüncü bölümde de görüleceği üzere Hasker ve van Inwagen, gereksiz kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile uyumlu olabileceğinin gösterilebileceği tezi üzerinde yoğunlaşmaktadır.

kötü bir şekilde yanmış ve birkaç gün boyunca ölene dek çok ağır bir ızdırap içinde oracıkta uzanmıştır.[122]

Yukarıdaki ifadelerinden anlaşılacağı üzere Rowe, birinci öncülü temellendirmek için yavru geyiğin çektiği şiddetli ızdırabın anlamsız olduğunu öne sürer. Bu düşünceye göre bahsedilen kötülük örneğinin anlamsız bir kötülük örneği olarak nitelendirilebilmesi için aşağıdaki koşullar oluşmuştur:

1. Yavru geyiğin ızdırabının önlenmesinin gerektireceği daha büyük bir iyiliğin heba edilmiş gibi görünmemesidir.
2. Yavru geyiğin ızdırabı önlendiğinde meydana gelmesi zorunlu olan ve bu ızdırapla eşit ölçüde veya daha fena bir kötülüğün ortaya çıkmasının düşünülememesidir.
3. Her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlığın yavru geyiğin acı bir biçimde yanmasını pek kolay bir şekilde önleyebileceğinin veya birkaç gün boyunca ölene dek çok büyük bir ızdırap içinde yerde can çekişmesi yerine yavru geyiğin hayatını hızlı bir şekilde sona erdirerek onu söz konusu şiddetli ızdıraptan kurtarabileceğinin açık olmasıdır.[123]

Rowe, yavru geyiğin şiddetli ızdırabının önlenebilir ve gözlemlenebildiği kadarıyla anlamsız olduğu düşüncesinden hareketle argümanın birinci öncülünün rasyonel gibi göründüğünü savunur.[124] Ancak yavru geyiğin ızdırabının argümanın birinci öncülünün doğruluğunu kanıtlamadığı pekâlâ düşünülebilir. Çünkü yavru

---

[122] Rowe, a.g.m., s. 337; William L. Rowe, "Evil and Theodicy", *Philosophical Topics*, 16:2, (1988), s. 119; Rowe, *Philosophy of Religion*, s. 99; Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", s. 79; Rahim Acar, "The Limits of Evidential Argument from Evil", *Din ve Felsefe Araştırmaları*, 2:4, (2019), s. 117. Öncelikle belirtmek gerekir ki bu olay yaşanmış olmaktan ziyade bir betimlemedir. Ancak Rowe, buna benzer olayların dünyamızda sıklıkla meydana geldiğini iddia etmektedir.

[123] Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", s. 337; Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", ss. 79-80.

[124] Görüleceği üzere burada safdillik ilkesine bir başvuru vardır. Bu ilkeye göre, bir şey var gibi görünüyor ise o halde onun var olduğuna inanmak mantıklıdır. Diğer bir ifade ile bir şey nasıl görünüyorsa onun öyle olduğuna inanmak makuldür. Mark Piper, "Skeptical Theism and the Problem of Moral "Aporia"", *International Journal for Philosophy of Religion*, 62:2, (2007), s. 66; Zikredilen ilke Rowe için bazı kötülüklerin sebeplerinin ne olduğunu görememememizden anlamsız kötülüğün var olduğu çıkarımını yapma olanağı sağlamaktadır. Rowe, *Philosophy of Religion*, s. 100; Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", s. 80.

geyiğin ızdırabının daha büyük bir iyiliği elde etmek için (veya eşit ölçüde veya daha beter bir kötülüğü engellemek için) nasıl gerekli olduğunun görülmemesi böyle bir gerekliliğin olmadığı sonucunu doğurmaz. En azından yavru geyiğin ızdırabıyla ilişkili, insanın fark edemeyeceği, daha önemli bazı olağan iyiliklerin olabileceği imkânsız görünmemektedir. Bir başka ifadeyle, insanın mutlak bilgi sahibi olmaması onun bu türden iyiliklerin varlığına dair bir malumata sahip olmamasını muhtemel kılmaktadır.

Kirk Durston'ın da belirttiği gibi, insanın bildiklerinin bilmedikleri ile karşılaştırıldığında çok az olduğu açıktır. Bu koşullar altında da metafiziksel alan ile ilgili bir şeyin pozitif veya negatif bir değerinin olduğu konusunda bir yargıda bulunmak yerine bilinemezci bir tavır sergilemek çoğunlukla en iyi seçenek olarak durmaktadır. Dolayısıyla bilgiye ulaşma ve bilgiyi kavrama açısından önemli sınırlılıklara konu olan insanın bazı durumlarda bir kötülük örneğinin gereksiz (anlamsız) olup olmadığı konusunda hemen bir yargıda bulunması her zaman makul olmayabilir. Çünkü insan bu konuda bir yargıda bulunmak için yeterli bilgiye sahip değildir. Böyle bir yargıda bulunmanın kişiyi yanlış bir takım sonuçlara götürebileceğini de belirtmek gerekir.[125]

Nitekim yavru geyiğin çektiği acının gereksiz olduğuna dair gözlem, "insan" merkeze alınarak yapılmıştır. Evrende yaşanan hadiseleri insan idrakini "esas" kabul ederek anlamaya çalışmak, bir açıdan tabiattaki mükemmel düzen hakkındaki bilgiyi, insan idrakiyle sınırlamak demektir ki bu durum, tabiattaki düzene ilişkin bir indirgemecilik olacaktır.

Rowe da yavru geyiğin ızdırabının bağlantılı olduğu, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlığın yavru geyiğin ızdırabına veya eşit ölçüde veya daha fena bir

[125] Kirk Durston, "The Consequential Complexity of History and Gratuitous Evil" *Religious Studies*, 36:1, (2000), ss. 65-80.

kötülüğe izin vermeksizin elde edemeyeceği daha büyük bir iyiliğin var olmadığı gibi bir iddiada bulunmanın mutlak bilgi sahibi olmayı gerektirdiğine katılır. Dolayısıyla, Rowe, yavru geyiğin ızdırabının birinci öncülün doğruluğunu kanıtlamadığını belirtmekle birlikte bu öncülün doğru olduğunu bilmek veya kanıtlamak ile doğru olduğuna inanmak için rasyonel temellere sahip olmanın farklı şeyler olduğuna dikkat çeker.[126] Böylece Rowe, insanın tecrübe ve bilgisi temel alınarak belirli bir ifadenin doğru olduğuna, bu ifadenin doğru olduğu kesin olarak bilinemese / kanıtlanamasa dahi, inanmanın rasyonel olduğunun kabul edebileceğini ileri sürer. Dolayısıyla birinci öncülün doğru olduğu kesin olarak bilinememesine veya kanıtlanamamasına rağmen "geçmiş tecrübe ve bilgi ışığında" birinci öncülün muhtemelen doğru bir inanç olduğunun rasyonel bir şekilde savunulabileceğini düşünür.[127]

Rowe, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlığın yavru geyiğin ızdırabına veya en az bu ızdırap kadar şiddetli bir kötülüğe izin vermeksizin elde edemeyeceği daha büyük bir iyiliğin olduğuna inanmanın kesinlikle mantıklı görünmediğini düşünür. Benzer şekilde her şeye gücü yeten bir varlığın yavru geyiğin ızdırabına izin vermeksizin önleyemeyeceği en az yavru geyiğin ızdırabı kadar fena bazı kötülüklerin olduğuna inanmak da onun için mantıklı görünmemektedir.[128] Rowe'un yavru geyiğin ızdırabı ile ilgili yukarıda geçen *iki duruma* (daha büyük bir iyiliğin veya eşdeğer ya da daha fena bir kötülüğün var olduğuna) inanmanın bir şekilde mantıklı olması durumunda dünyada günlük olarak meydana gelen ve görünürde anlamsız olan insan ve

[126] Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", s. 337; Rowe, *Philosophy of Religion*, s. 100; ancak ifade edilen düşünce ateizm lehine bir destek sağlamaktan ziyade agnostisizmi öngörmektedir. Buradan da Rowe'un argümanının sadece agnostisizm için kullanılabileceği söylenebilir. Ancak bu yine de argümanın doğru olduğunu göstermez.

[127] Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", s. 337.

[128] Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", s. 82.

hayvan ızdıraplarının bütün örneklerinin *iki durumuna* inanmanın mantıklı olup olmadığı sorusuna cevabı 'hayır'dır.

Rowe'un bazı kötülüklerin anlamsız olduğu konusundaki yaklaşımı tartışmaya açık görünmektedir, çünkü Rowe'un mantıklı görünmediğini iddia ettiği durum aslında bir teistin arka plan bilgisi dikkate alındığında gayet makul bir hal alabilir. Nitekim her şeyi bilen bir varlık olmadığı için insanın bir sebebi yokmuş gibi görünen bazı belirli kötülüklerin anlamsız birer kötülük olmadığına inanması gayet makuldür. Yine de Rowe, dünyamızda günlük olarak meydana gelen şiddetli ızdırap örneklerinin hepsinin daha büyük iyiliklerin meydana gelmesiyle ya da daha beter kötülüklerin önlenmesiyle çok yakından ilişkili olabileceğini mümkün görmez. Ona göre, bu iyilik ve kötülükler birbiriyle bağlantılı olduğundan her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlığın bu türden şiddetli ızdırap örneklerine izin vermeksizin en azından iyiliklerin bir kısmını elde edemeyeceği (veya kötülüklerin bir kısmını engelleyemeyeceği) çok daha olasılık dışıdır.[129] Rowe, mevcut dünyada, insan ve hayvan ızdıraplarının çokluğu ve çeşitliliğine dair bilgi ve tecrübeden yola çıkarak, bu ızdırapların hiçbirisinin her şeye gücü yeten bir varlık tarafından daha büyük bir iyilik feda edilmeksizin veya en az bu ızdırap kadar şiddetli bir kötülüğe izin verilmeksizin önlenemeyeceği düşüncesinin tamamen saçma bir fikir olduğunu düşünür. Buna binaen Rowe, birinci öncülün doğru olduğunu kanıtlayamasa da, yine de onun doğruluğuna inanmanın bütünüyle rasyonel olduğunu ve sonuç olarak birinci öncülün rasyonel bir inanç, dolayısıyla muhtemelen doğru olduğunu iddia eder.[130]

Burada Rowe'a yöneltilebilecek iki soru vardır. Evvela, yavru geyik örneğinde daha büyük bir iyiliğin meydana gelmemiş olduğu bilinebilir mi? Daha doğrusu eğer

---

[129] Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", s. 337.

[130] Rowe, a.g.m., ss. 337-338; Rowe, "God and Evil", s. 8.

daha büyük bir iyilik gerçekleşmişse bunun insan tarafından algılanabilir olması ne kadar muhtemeldir? Sınırlı bir kapasiteye sahip olan insanın bazı olaylar sonucunda ortaya çıkan durumları kavrayamaması veya meydana gelmekte olan çoğu şeyin değerini algılayamaması oldukça olağandır. Ayrıca yavru geyik örneğine ilişkin daha büyük iyilikler de tahayyül edilebilir. Söz gelimi Swinburne, bu gibi doğanın neden olduğu fiziksel acıların onlara cevaben yapılabilecek iyi fiiller için olanaklar sağladığını ileri sürmektedir. Bu gibi durumlara örnek olarak Swinburne yavru geyiğin annesinin sevgisini aramasındaki sürekliliğini, yaralanmış bir hayvanın, yaralı olmasına rağmen, yemek aramaktaki cesaretini vermektedir. Bu gibi özelliklerin olmaması durumunda dünyanın olduğundan daha fakir bir yer olacağını savunan Swinburne, böylece dünyanın şu anki haliyle yaratılmış olmasından dolayı hayvanların hayatlarının daha zengin olduğunu savunmaktadır.[131] Dolayısıyla burada daha büyük iyilikler düşünülebilmektedir.

İkincisi, sunulan örnekte daha fena bir kötülüğün önlenmemiş olduğu bilinebilir mi? Rowe bu konuda keskin bir yargıda bulunmaktadır. Tanrı burada daha fena bir kötülüğü önlemiş ise O'nun önlemiş olduğu kötülüğün insanlar tarafından farkına varılamaması Tanrı'nın herhangi bir müdahalesinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Bunu açıklayacak olursak; Tanrı daha fena bir kötülük olarak tasavvur edilebilecek bir kötülüğü, örneğin yavru geyiğin daha uzun bir süre yandıktan sonra can vermesini veya birden fazla yavru geyiğin aynı acıya maruz kalmasını önlemiş olamaz mı? Tanrı yavru geyiğin daha uzun süre acı çekmesini veya birden fazla yavru geyiğin benzer şekilde yandıktan sonra ölmesini önlemişse bunun insanlar tarafından fark edilmemiş olması mümkün görünmektedir.

---

[131] Richard Swinburne, *The Existence of God,* (Oxford: Oxford University Press 2004), ss. 244-245.

Sonuç itibariyle, Rowe birinci öncülün dört şeyden dolayı rasyonel bir inanç olduğunu savunmaktadır. Birincisi, dünyamızda günlük olarak meydana gelen insan ve hayvan ızdıraplarının çokluğu ve çeşitliliği hakkındaki bilgiye ilişkindir. İkincisi, insanın var olan iyilikler ile ilgili bilgisi ve bu iyiliklerin nasıl ortaya çıktıklarını hayal edebilmesidir. Bu bilinen iyiliklerin, Tanrı'nın yavru geyiğin ızdırabına izin vermesine haklı bir gerekçe olacak kadar değerli olmadıklarını bildiğimiz anlamına gelmektedir. Üçüncüsü, mutlak kudret sahibi bir varlığın neler yapabileceği ile ilgili yargılardır. Dördüncüsü, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi bir varlığın meydana gelmiş veya gelecek olan insan ve hayvan ızdırapları hususunda neler yapabileceği ile ilgili yargılardır.[132]

Bütün bunlara karşın, Rowe'un ileri sürdüğü bu gerekçeler birinci öncülün rasyonel temellere sahip olduğunu göstermekte midir? Yani, bazı kötülüklerin gerçekten de anlamsız olduğu tezinin rasyonel temelleri var mıdır? sorusu dikkate sunulmalıdır. İkinci bölümde ele alacağımız şüpheci teistlerin öne sürdüğü üzere yukarıdaki sorunun cevabı "hayır" olacaktır. İlk olarak, insan elbette mevcut dünyada çok sayıda farklı acı ve ızdırabın meydana geldiğini tecrübe etmektedir. Ayrıca, bizler dünyada meydana gelmiş olan birçok iyilik ile ilgili de bir tür tasavvura sahibiz. Ancak bunların ikisi de bir kötülüğün anlamsız olduğunun belirlenmesi konusunda yeterli bir ölçüt gibi görünmemektedir. Dünyamızda kötülüğün çok ve çeşitli olması ile ilgili bilgi ve tecrübemiz bazı kötülüklerin anlamsız olduğunu ortaya koymak için tek başına yeterli değildir. Mevcut dünyada kötülükler her ne kadar çok olursa olsun bu durum kötülüklerin anlamsız olduğunu göstermek için yeterli olmayacaktır. Bütün bunların, sınırlı bir kapasiteye sahip olan insan bilemese dahi, geçerli bir sebebi olabilir. Örneğin yavru geyik örneğinde doğanın bir işleyişinin söz konusu olduğu düşünülebilir. Doğanın

---

[132] William L. Rowe, "Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra", *International Journal for Philosophy of Religion*, 16:2, (1984), s. 96; Rowe, "The Empirical Argument from Evil", s. 235.

işleyişinin başlı başına kötü olduğu kanısı tamamen yanlış olup kötü olarak tabir edilen durumlar bahsedilen işleyiş sonrasında ortaya çıkan sonuç ile alakalı ahlaki yargılardır.

Diğer taraftan sınırlı bir bilgiye sahip olmamız doğanın işleyişi ile ilgili tam bir tasavvura sahip olmak için yeterli bilgiye sahip olmamızın önünde ciddi bir engeldir. Örneğin, şimşek çakması sonucu çıkan bir orman yangınının birkaç yıl veya yüzyıllar sonra ne tür iyi veya kötü sonuçlarının olduğunu bilecek bir epistemik erişim düzeyine sahip değiliz. Nitekim bize kötü olarak görünen olayların sonucunda çok daha büyük iyiliklerin meydana gelmeyeceğini de bilemeyiz. Yine, meydana gelmiş benzer olaylar sonucu yakın veya uzak gelecekte ne tür kötülüklerin önlenmiş olup olmadığını da bilemeyiz. Bu durumda yavru geyiğin ızdırabının anlamsız olduğunu kesin bir şekilde iddia etmek için yeterli bir epistemik temele sahip olduğumuz söylenemez.

Ayrıca, Tanrı'nın maksadını (niyetini) bilmeden onun izin vermiş olduğu acı ve ızdırapların haklı bir gerekçesinin olmadığına dair bir şeyin söylenemeyeceği açıktır. Burada özellikle "O'nun maksadını bilmek/anlamak ne kadar mümkündür?" sorusu büyük bir önem kazanmaktadır. Tanrı'nın niyet etmiş olduğu durumun ne olduğu konusunda insanın yeterli bilgiye sahip olamayacağı Tanrı'nın nitelikleri ve insanın sınırlılığı dikkate alındığında açıktır. Dolayısıyla Tanrı’nın maksadını gerçekleştirmek için izin vermiş olduğu acı ve ızdırapların herhangi bir haklı gerekçesinin olmadığı iddiası, Tanrı’nın var olmadığını göstermeye matuftur. Ancak Tanrı’nın var olduğu kabul edildiğinde, gerçekleşmesine izin verdiği (engel olmadığı) acı ve ızdıraplar ile Tanrı’nın neyi niyet ettiğinin insanlar tarafından algılanamaması, izin verilen acı ve ızdırapların anlamsız birer kötülük olduğu sonucuna varmak için yeterli görünmemektedir.

Sonuç olarak Rowe, ikinci öncülün çoğu teist ve ateist tarafından ortak olarak kabul edilen temel bir inancı ifade ettiğini ve dünyadaki ızdırabın çokluğu ve çeşitliliği

ile ilgili bilgi ve tecrübenin de birinci öncül için rasyonel destek sağladığını ileri sürmektedir. Zikredilen iki öncül doğru olarak kabul edildiğinde ise “her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlık yoktur” sonucu çıkmaktadır. Bu durum ise ateizm lehine rasyonel bir desteğe sahip olunduğu, dolayısıyla teistik Tanrı’nın var olmadığına inanmanın mantıklı olduğu sonucunu beraberinde getirmektedir.[133] Ancak, Tanrı’nın varlığına karşı geliştirilen bu argümanın öncülleri doğru mudur? diye sorulduğunda argümanın ikinci öncülü belki bazı teistler tarafından kabul edilebilse de üçüncü bölümde görüleceği gibi, bütün teistler tarafından doğru kabul edilmeyecektir. Argümanın birinci öncülü ise, ikinci bölümde de görüleceği üzere, tartışmalıdır. Buna karşın Rowe, argümanının geçerli ve sağlam olduğunu, argümanın ikinci öncülünün çoğu teist ve ateist tarafından kabul edildiğini, buna bağlı olarak argümanın reddi için birinci öncülün çürütülmesi gerektiğini iddia etmektedir.[134]

3.2. İkinci Argüman: Bilinen İyilikler ve Anlamsız Kötülük

Birinci argümanına karşı ileri sürülen reddiyeler Rowe’u argümanını temellendirmek için yeni arayışlara sevk etmiştir. Özellikle argümanın bazı kötülüklerin muhtemelen anlamsız olduğunu bildiren öncülüne karşı geliştirilen itirazlar onun bu öncülü savunmak için iki yeni argüman daha ileri sürmesine neden olmuştur.

Rowe, ikinci argümanında konu ile ilgili daha önce yazmış olduğu yazılarında bahsettiği iki kötülük örneğini aynı şekilde kullanmaktadır. Bunların birincisi doğal sebeplerle meydana gelen ve bir önceki argümanında da kullandığı yavru geyik örneğidir. Bu ve benzeri olayların doğal ortamda sıklıkla meydana geldiği iddia

---

133 Rowe, “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”, s. 338; Rowe, *Philosophy of Religion,* s. 101.

134 Rowe, “God and Evil”, s. 2.

edilmektedir.[135] İkincisi ise insanın bilinçli eylemleri sonucu meydana gelmiş ahlaki bir kötülük olup, küçük bir kız çocuğunun maruz kaldığı ızdırap ve bunun sonucunda ölmesini konu alan örnektir. Bu vaka 3 Ocak 1986 tarihinde *Detroit Free Press* gazetesinde rapor edilen yaşanmış bir olay olup hadise Michigan'a bağlı Flint'te şiddetli bir şekilde dövülen ve tecavüz edildikten sonra boğularak öldürülen küçük bir kız çocuğu ile ilgilidir. Rowe, örneği, Bruce Russell'ın "The Persistent Problem of Evil"[136] başlıklı yazısından olduğu haliyle aktarmaktadır. Gazetedeki olay şöyle ifade edilmiştir:

> Kız çocuğunun annesi, annesinin sevgilisi, iki çocuğu ile birlikte diğer bir işsiz adam ve annesinin sevgilisinin dokuz aylık bir bebeği ile beraber yaşıyorlardı. Yeni yıl arifesinde üç yetişkin, kadının evinin yakınındaki bir barda içiyorlardı. Kadının sevgilisi uyuşturucu kullanıyordu ve aşırı derecede içki içiyordu. Ondan saat 20.00'da barı terk etmesi istendi. Birkaç defa daha barda göründükten sonra saat 21.30'da tamamen gitti. Kadın ve işsiz adam barda sabah saat 02.00'a kadar kaldı. Bu saatte kadın evine işsiz adam ise komşunun evindeki başka bir partiye gitti. Muhtemelen kıskançlıktan olmalı ki kadın eve girdiğinde sevgilisi ona saldırdı. Kadının kardeşi ordaydı ve kadının sevgilisine vurarak kavgayı ayırdı. Kadının kardeşi evden gittiğinde kadının sevgilisi bayılmıştı ve bir masanın üzerine düşmüştü. Daha sonra sevgilisi kadına tekrar saldırdı. Bu sefer de kadın adama vurdu ve onu bayılttı. Kadın çocukları kontrol ettikten sonra yatağına gitti. Daha sonra kadının beş yaşındaki kızı tuvalete gitmek için aşağı indi. İşsiz adam sabah saat 03.45 sıralarında partiden eve döndü ve 5 yaşındaki kızı ölmüş halde buldu. Kız çocuğu kadının sevgilisi tarafından şiddetli bir şekilde dövülmüş, tecavüz edilmiş ve boğularak öldürülmüştü.[137]

[135] William L. Rowe, "Evil and Theodicy", *Philosophical Topics*, 16:2, (1988), s. 119.

[136] Bruce Russell, "The Persistent Problem of Evil", *Faith and Philosophy*, 6:2, (1989), ss. 121-139.

[137] Rowe, a.g.m., s. 120; Rowe, "Evil and God's Freedom in Creation", s. 103.

Rowe'un kullandığı haliyle yavru geyik örneğini E1 ve küçük kız çocuğu örneğini ise E2 olarak kodlayacağız.[138] Burada dikkate sunulması gereken durumlardan bir tanesi de Rowe'un E1 ve E2'yi dünyamızda günlük olarak meydana gelmekte olan korkunç kötülüklerin birer numunesi olarak görmesidir. Nitekim Rowe E1 ve E2 ile ilgili aşağıdaki değerlendirmeyi yapmaktadır.

> ***P.*** *Bildiğimiz hiçbir iyilik* her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın, E1 ve E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz.[139]

Yukarıdaki öncül bildiğimiz hiçbir iyiliğin her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve tamamen iyi bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesini haklılaştırmadığına inanmak için iyi bir sebebin olduğuna işaret etmektedir. Rowe'un buradaki kastı bilinen bazı iyiliklerin (mesela, iyi bir puroyu koklama anında alınan zevkin) her şeye gücü yeten bir varlığın E1 veya E2'ye izin vermesini haklı çıkaracağının görülemeyeceği değildir. Onun asıl kastı bilinen iyiliklerin her şeye gücü yeten bir varlığın E1 veya E2'ye izin vermesini nasıl haklı çıkarmayacağının görülebileceğidir. Çünkü ona göre, her şeye gücü yeten bir varlığın iyi bir puroyu koklamada alınan zevkin iyiliğini elde etmek için E1 ve E2'ye izin vermek zorunda olmadığı görülebilir.[140] Rowe, durum böyle olmasa bile, böyle bir iyiliği elde etmenin hiçbir varlığa E1 veya E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe sunmayacağını iddia eder.

İyi bir puroyu koklama anında alınan zevkin, E1 ve E2'yi gerekçelendirecek büyüklükte bir iyilik olmadığına dair bir düşünce kaçınılmaz olabilir. Ancak her şeye gücü yeten bir varlığın E1 veya E2'ye izin vermesini haklı çıkarabilecek bilinen diğer

---

[138] Alston birinci örneği Bambi ve ikinci örneği ise Sue olarak adlandırmaktadır. William P. Alston, "The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition", *Philosophical Perspectives,* 5, (1991), s. 32; Ancak Rowe "Reply To Plantinga" makalesinde yavru geyik örneğini E2 küçük kız çocuğu örneğini ise E1 olarak nitelemektedir. William L. Rowe, "Reply to Plantinga", *Noûs,* 32: 4, (1998), s. 545.

[139] Rowe, "Evil and Theodicy", s. 120.

[140] Rowe, a.g.m., s. 120; Rowe, "Ruminations About Evil", s. 72; Trakakis, *The God Beyond Belief,* s. 60.

bazı iyi gerekçeler yok mudur? sorusunun üzerinde tartışılması gerekir. Elbette Rowe'un sunulan soruya cevabı bu gibi iyi gerekçelerin var olmadığı yönünde olacaktır. Bilinen iyi durumların her şeye gücü yeten bir varlığın E1 veya E2'ye izin vermek zorunda kalmaksızın elde edebileceğini ileri süren Rowe, ayrıca, bu iyi durumları elde etmenin her şeye gücü yeten bir varlığın E1 veya E2'ye izin vermesini ahlâkî açıdan haklı çıkarmayacağını iddia etmektedir. Buradan hareketle Rowe, aşağıdaki çıkarımda bulunmak için iyi bir sebebe sahip olduğunu düşünmektedir:

> ***Q***. Muhtemeldir ki *hiçbir iyilik* her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz.[141]

P insanın bildiği hiçbir iyiliğin Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesine haklı bir gerekçe olamayacağını bildirirken buradan Q öncülünün muhtemelen doğru olduğu çıkarımında bulunulmaktadır. Aslında P öncülü, Rowe'un bir önceki argümanının anlamsız kötülüklerin dünyamızda muhtemelen bulunduğunu bildiren ilk öncülünün bir açılımıdır. Nitekim P öncülü "bildiğimiz kadarıyla E1 ve E2 muhtemelen anlamsız (amaçsız) birer kötülük örneğidir" şeklinde sadeleştirilebilir. Buradaki kasıt bildiğimiz hiçbir iyiliğin, mutlak sıfatlarından dolayı Tanrı'nın E1 (Ormanda birkaç gün boyunca yandıktan sonra can veren yavru geyik örneği) ve E2 (Tecavüz edildikten sonra boğularak öldürülen küçük kız örneği) gibi kötülüklere izin vermesine iyi bir sebep sağlamayacağıdır. Özetle burada Rowe için E1 ve E2 gibi kötülük örneklerinin görünürde anlamsız olduğu söylenebilir. Rowe, şayet P'yi kabul etmek için haklı bir gerekçemiz varsa ve P'den Q'yu haklı olarak çıkarabiliyorsak o halde daha önce kurulmuş olan ilk argümanın birinci öncülünü (Her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak anlamda iyi bir varlığın daha büyük bir iyiliği kaybetmeksizin veya eşit ölçüde ya da daha fena bir kötülüğe izin vermeksizin önleyebileceği şiddetli acı ve ızdırap

---

[141] Rowe, a.g.m., s. 121; Rowe, "Ruminations About Evil", ss. 72-73.

örnekleri vardır) kabul etmek için de haklı olduğumuzu iddia etmektedir. Rowe, böylece ilk argümanının birinci öncülünü temellendirmeye çalışmaktadır.[142] Sonuç olarak Rowe, P'den Q çıkarımının aşağıdaki sonucu doğru kıldığını varsaymaktadır.

Değil-G. O halde her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlık yoktur.[143]

Bu argümanda P'den yapılan Q çıkarımı tümevarımsal bir çıkarım olup, P'nin doğruluğunun Q'nun doğru olduğuna dair güçlü bir delil oluşturduğu iddia edilmektedir. Q'dan ~G'ye (her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı yoktur) yapılan çıkarım ise tümdengelimseldir. Ancak ~G, Q'dan doğrudan çıkarılamaz. Bu çıkarım daha çok her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı'nın var olması durumunda anlamsız kötülüğün varlığının imkânsız olduğu varsayımına dayanmaktadır. Diğer bir ifade ile bu çıkarımın anlam kazanması için Tanrı'nın varlığının anlamsız kötülükler ile uyumsuz olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir. Daha önce de değinildiği üzere bu, Rowe'un ilk argümanının ikinci öncülüyle aynı olduğundan anlamsız kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile uyumlu olduğunu savunan biri için Q'dan ~G sonucu çıkmayacaktır. Bundan da anlaşılmaktadır ki bu argümanda anlamsız kötülüklerin Tanrı'nın varlığı ile uyuşmadığı, bir öncül şeklinde belirtilmese de, varsayılmaktadır. Dolayısıyla Rowe'un ikinci argümanının yapısı onun birinci argümanı ile birçok benzerlik içermektedir.[144]

Ayrıca bu argüman üzerine düşünüldüğünde onun gizli bir öncüle sahip olduğu görülecektir. Yani, bu argüman "Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesini haklı gösterecek bir iyilik olması durumunda insanların bu iyiliği tespit edebileceğini" varsaymaktadır.

---

142 Rowe, "Ruminations About Evil", ss. 72-73.

143 Rowe, a.g.m., s. 126; William L. Rowe, "The Evidential Argument from Evil: A Second Look", *The Evidential Argument from Evil,* ed. D. H. Snyder, (Bloomington: Indiana University Press, 1996), s. 263.

144 Trakakis, *The God Beyond Belief,* s. 61.

Buradaki temel sorun da böyle bir varsayımın ne kadar tutarlı olduğudur. Her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir varlığın bir olaya izin vermek veya onu engellemek için var olan sebeplerinin insana görünür olması ne kadar olasıdır? Daha da önemlisi insanlar tarafından bilinemeyen bir iyilik Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesini haklılaştıramaz mı?

Rowe'un bu argümanında dikkat edilmesi gereken iki önemli husus daha bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, onun P önermesinde yapmış olduğu değerlendirme için iyi bir sebebe sahip olup olmadığı veya sahip olduğu sebeplerin kusurlu olup olmadığıdır. İkinci önemli husus ise onun P önermesinden Q çıkarımında bulunurken izlediği yolun geçerli olup olmadığıdır. Rowe da bahsedilen iki önemli hususu göz önünde bulundurarak argümanını desteklemek ve tartışmayı basitleştirmek amacıyla 'J' harfini her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesini haklı gösterebilecek bir iyiliğin özelliğini temsil etmek için kullanır. Dolayısıyla Rowe'a göre, "*Eğer bir iyiliğin elde edilmesi, mutlak güç, bilgi ve iyilik sahibi bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesini haklı gösterebilecekse, o halde bu iyilikte J vardır; eğer haklı gösteremeyecekse, bu iyilikte J eksiktir*."[145]

Bu hususlar dikkate alındığında, P (*Bildiğimiz* iyiliklerde J eksiktir) olduğuna yönelik bir değerlendirmenin gerçekten uygun olup olmadığı konusu ve P'den mantıksal olarak Q (*Bütün* iyiliklerde J eksiktir) çıkarımının yapılıp yapılamayacağı meselesi Rowe'un tartışmalarının temel odak noktasıdır.[146]

---

[145] Rowe, a.g.m., s. 122; Rowe, "Ruminations About Evil", s. 73.

[146] Rowe, a.g.m., s. 122; Bu bilgiler ışığında Rowe'un bu argümanı şöyle sadeleştirilebilir:

1. İnsanın bildiği iyiliklerde J muhtemelen eksik olduğu için E1 ve E2 gibi kötülükler muhtemelen anlamsız birer kötülük örneğidir.

2. O halde bütün iyiliklerde J muhtemelen eksiktir ve E1 ve E2 muhtemelen anlamsız birer kötülüktür.

3. O halde, muhtemelen Tanrı yoktur.

Rowe, “Bildiğimiz iyilikler içinden bunlardan herhangi birinde J var mıdır?” sorusuna karşılık bilinen iyiliklerin çoğunda J’nin eksik olduğunu öne sürer. Bu argümanda, zikredilen kötülük örneklerinin gerçekleşmesiyle ortaya çıkması muhtemel iyilikler üzerinde düşünüldüğünde onların değerlerinin kötülükleri dengelemek için yeterince yüksek olmadığı düşünülmektedir. Ayrıca bilinen bazı iyiliklerin muhtemelen E1 ve E2’nin sahip olduğu negatif değerden çok daha fazla miktarda özsel değere sahip olabileceği ancak burada her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlığın E1 ve E2’ye izin vermeksizin bunları elde edebileceğinin hemen farkına varılacağı savunulmaktadır. Dolayısıyla bu gibi değerlendirmelerin P yargısında (Bizim bildiğimiz iyiliklerde J eksiktir) bulunmak için temel sağladığı vurgulanmaktadır.[147]

Bilinen hiçbir iyilikte J (Tanrı’nın kötülüklere izin vermesine haklı bir gerekçe sağlayacak olan özellik) olmadığını belirten öncüle (yani P’ye) dayanarak hiçbir iyilikte (bilinmeyen iyilikler de dâhil) J olmadığına dair çıkarımını desteklemek için Rowe, bilinenlerden bilinmeyenleri elde etme yöntemine başvurur. Buna göre bir argümanda nasıl ki sık sık bilinenden bilinmeyeni elde etmek için yapılan çıkarımlarda haklı sebeplere sahip olunuyorsa aynı şekilde P’den Q çıkarımında da haklı bir sebebe sahip olunacağı düşünülmektedir. Rowe, herkesin sık sık bilinen A’lardan bilinmeyen B’leri elde ettiğini ve eğer bazı A’lar gözlemlendiğinde onların hepsi B ise, o halde gözlemlenmeyen A’ların da B olduğuna inanmada haklı bir sebebe sahip olunduğunu iddia etmektedir.[148] Ancak bu gibi çıkarımlar diğer bir takım değerlendirmeler ile çürütülebilir. Buna göre, P öncülündeki değerlendirme yapılırken sahip olunan bilgiye ek olabilecek diğer bir takım bilgiler P öncülünün temelsiz olduğunu gösterebilir. P

---

[147] Rowe, a.g.m., s. 123.

[148] Rowe, a.g.m., ss. 123-124; Rowe, “Ruminations About Evil”, s. 73.

öncülünün temelsiz olması ise ondan elde edilen Q çıkarımının da temelsiz olduğuna işaret edecektir.

Ancak, yine de Rowe, A'dan B'ye çıkarımda bulunulduğunda B'nin kendisine karşı bir delile sahip olmak yerine, "değil-B olsa bile A yine de doğru olurdu (veya muhtemelen doğru olurdu)" önermesine inanmak için bir sebebe sahip olabileceğimizi düşünmektedir.[149] Rowe, A ile birleştirildiğinde B'yi desteklemeyen bir birleşime sahip olunabileceğini dile getirerek bunu P'den Q çıkarımına uyarlar. Buna göre, Rowe P'nin Q'yu destekleme gücünü çürütmek adına bizim "Eğer değil-Q (bilinmeyen bazı iyiliklerde J vardır) olsa bile P yine de doğru olurdu" önermesine inanmak için bazı iyi sebeplere ihtiyaç duyacağımızı belirtir. Peki, "Eğer değil-Q olsa bile P yine de doğru olurdu" önermesine inanmak için iyi bir sebebe sahip bir konumda mıyız?[150]

Bu soruyu değerlendirirken söz konusu varsayımın insanın gücüne ve bilgisine benzeyen bir varlığın aksine her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir varlığı muhatap aldığını belirtmek gerekir. Her şeyi bilme sıfatının ise insanın bilgisi dâhilinde olmayan iyilikleri de içeren bütün iyilikleri incelediğine dikkat çekmek tartışmanın seyri açısından ayrıca önemlidir. Buna bağlı olarak bazı iyilikler her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesini haklı gösteriyorsa bu iyiliklerin bilinebileceğini düşünmek için iyi sebeplere sahip olmayacağımız açıktır. Rowe da Tanrı'nın kötülüklere izin vermesini gerekçelendirecek olan iyiliklerin bilinen iyilikler olmayabileceğini onaylar.[151] Bu durumda her şeyi bilmenin yerine insanın bilgisi ve gücü konulduğunda "*eğer değil-Q olsa bile yine de P*"'ye karşılık gelen varsayımın *yanlış* olduğunu düşünmek için iyi bir sebebe sahip olunacaktır. Nitekim Rowe da

[149] Rowe, a.g.m., s. 124.

[150] Rowe, a.g.m., s. 125.

[151] Rowe, a.g.m., s. 125.

buradaki asıl sorunun orijinal varsayımın [eğer değil-Q olsa bile yine de P] *doğru* olduğuna yönelik iyi bir sebebin olup olmadığı meselesi olduğunu düşünür ve yukarıdaki varsayımın doğru olduğunu kabul etmek için hiçbir sebep görmemektedir.[152]

Buna karşın Rowe, E1 ve E2'nin yüksek derecedeki özsel kötülüğünden hareketle bu kötülükleri haklı gösterebilecek iyiliklerin çok değerli iyilikler olduğunu düşünür. O, çok değerli iyiliklerin bazılarının bilinebilir olduğundan yola çıkarak çok değerli olmanın kendi başına E1 ve E2'ye makul bir gerekçe sağlayacak olan iyiliklerin *bilinmeyen* iyilikler olduğunu düşünmek için iyi bir sebep teşkil etmediği kanaatindedir. Buna binaen Rowe, bu iyiliklerin çok değerli olması gerektiği gerçeğinin, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesine haklı bir gerekçe sağlayacak olan iyiliklerin bilinmediğini düşünmek için iyi bir sebep olmadığını savunur.[153]

Burada dikkat edilmesi gereken iki önemli soru bulunmaktadır. Birincisi Tanrı'nın bazı kötülükleri önlememesi sonucu meydana gelecek olan iyiliklerin çok değerli iyilikler olmasını gerekli kılan nedir? Tanrı, insana sıradan gibi görünen bir iyiliği gerçekleştirmek veya daha fena bir kötülüğü önlemek için de bu kötülüklere izin vermiş olamaz mı? Rowe'un değerlendirmesinde Tanrı'nın belirli şartlar altında nasıl davranması gerektiğine dair bir yargı bulunmaktadır. İnsan tecrübesi ve bilgisinden hareketle Tanrı'nın nasıl yaratması gerektiği, bir amacının olup olmadığı, eğer varsa amacın nasıl olması gerektiğinin insanlar tarafından bilinebileceği varsayılmaktadır. Bu tür varsayımların Tanrı ve insan için kullanılan bazı terimlerin aynı anlamda kullanılmasından kaynaklandığı söylenebilir. Tanrı'nın mutlak iyilik sıfatı dikkate alındığında, iyilik kelimesi insanlar için ne ifade ediyorsa bunun aynı şekilde Tanrı için

152 Rowe, a.g.m., s. 125.

153 Rowe, a.g.m., s. 125.

de geçerli olacağının varsayılması buna bir örnektir.[154] Dolayısıyla buradan Tanrı'nın bir kötülüğe izin vermesini gerekçelendirecek bir iyiliğin çok değerli bir iyilik olması gerektiği varsayılmaktadır. Ancak bu türden yargıların tartışma konusu olduğu açıktır. Nitekim kendi başımıza yaptığımız bazı akıl yürütmeler ile Tanrı'nın fiilleri ve sıfatları hakkında sınırlı bir bilgiye ulaşabiliriz. Ancak bu düşünsel süreçler Tanrı hakkında her şeyi tam anlamıyla kavrayacağımızı göstermez. Dolayısıyla bazı durumların meydana gelmesinde eğer Tanrı'nın bir amacı varsa O'nun amacının nasıl olması gerektiği konusunda yeterli bir bilgiye sahip olmamız her zaman mümkün görünmemektedir.

İkincisi, Tanrı'nın kötülüklere izin verme sebebi daha büyük iyiliklerin meydana gelmesine olanak sağlamak ise neden sonuç olarak ortaya çıkacak olan iyilikler şu anda insanlar tarafından bilinmeyen veya kavranamayan iyilikler olmasın ki? Tanrı'nın nitelikleri üzerinde düşünüldüğünde, O'nun amaçladığı birçok iyiliğin insanların epistemik erişimine kapalı olması oldukça olağan bir durum olarak karşımıza çıkacaktır. Sınırlı bir kapasiteye sahip olan insanın meydana gelmekte olan çoğu şeyi kavrama konusundaki acizliği her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesini haklı kılacak iyiliklerin hâlihazırda bilinmeyen iyilikler olduğunu düşünmek için iyi bir sebep olarak görülebilir.

Bu konuya ek olarak Tanrı'nın bu türden iyilikleri bilinmez ya da bilinemez kılmasının bazı gerekçelerinin olabileceği savunulabilir.[155] Örneğin, bir fiilin sonucunda ne tür bir iyiliğin elde edileceğinin biliniyor olmasının insanın bir eylemde bulunacağı zaman sahip olacağı motivasyon üzerinde büyük bir etkisinin olacağı düşünülebilir. Bu tür bir durumda insanlar çoğu fiili erdemden ziyade fiiller sonucunda elde edilecek olan

[154] Acar, *Teolojik Dilin Hususiyeti ve Ateist Argümanların Sınırı*, s. 50.

[155] Ancak bu, Tanrı'nın amaçlarının gerçekten ne olduğunun bilinebileceğini ileri sürmek anlamına gelmemelidir. Neticede savunma geliştirilebileceği önerisi insanın Tanrı'nın gerçek sebeplerini bilmesinin mümkün olmadığı ancak bu konuda O'nun muhtemel sebeplerinin ne olabileceğinin belirlenebileceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

fayda veya iyilik için işleyecektir. Bunun ise Tanrı'nın amacına uygun olup olmadığı tartışmalıdır. Ayrıca fiillerin sonucunda ne tür iyiliklerin veya acı ve ızdırapların elde edileceğinin bilinemeyeceğine dair henüz keşfedilmemiş ancak ileride keşfedilmesi muhtemel diğer makul gerekçeler de bulunabilir ve bu tür gerekçelerin olabileceği de göz ardı edilmemelidir. Ancak makul gerekçeler bulunamasa dahi bu, söz konusu türde gerekçelerin olmadığı anlamına gelmemektedir..

Buna karşın Rowe, bilinmesi durumunda "Eğer değil-Q ise yine de P" varsayımının doğru olduğunu düşünmek için iyi bir sebebe sahip olunabileceğini destekleyecek olan bazı gerekçelerin bulunabileceğini ve bu tür gerekçelerin olduğunun kesinlikle göz ardı edilemeyeceğini ileri sürer. Ancak Rowe, böyle bir gerçeği öğrenene kadar, Q yanlış olsa bile P'nin yine de doğru olduğunu düşünmek için iyi bir sebebimizin olmadığını düşünür. Buna karşın o, yine de bu türde bir sebebin yokluğunun P'nin Q'yu destekleme eğilimini çürütemeyeceğini savunur.[156]

Sonuç olarak bu argümanda E1 ve E2'nin gerçekten anlamsız kötülükler olduğunun tam olarak bilineceği veya kanıtlanacağı iddiası yoktur. Rowe da argümanını temellendirmek için kullandığı kötülüklere ağır basan ve bilmediğimiz bir iyiliğin olabileceğini kabul eder. Ancak o, Q'nun doğruluğunu kanıtlayamasak da ona inanmak için rasyonel temellere sahip olduğumuzu iddia eder. Rowe'un varlığını iddia ettiği temeller, P'de gerektirilen düşüncelerden oluşmaktadır. Dolayısıyla Rowe için P'nin doğruluğu Q'nun doğruluğu için bir delil sağlamaktadır.[157]

Ancak P'nin doğru olup olmadığı da tartışma konusudur. P, kısaca bildiğimiz kadarıyla E1 ve E2 gibi kötülük örneklerinin anlamsız olduğunu ileri sürmekteydi. Ancak bazı kötülüklere izin verilmesinin veya engellenmemesinin, insan bilgisi

[156] Rowe, a.g.m., s. 125.

[157] Rowe, a.g.m., ss. 125-126.

temelinde, haklı bir gerekçesinin olmadığına dair bir yargının, insanın bilgisinin sonsuz olmayıp aksine kısıtlı olduğu gerçeği dikkate alındığında, tartışmaya açık ve şüpheli bir varsayıma dayandığı savunulabilir. Nitekim neden gerekli olduğu kapalı olan bir varsayımdan yola çıkıp gerekliliği daha da tartışma konusu olan bir varsayımın muhtemelen doğru olduğu yönünde bir iddiada bulunarak Tanrı'nın var olmadığı ile ilgili bir sonuca varmak da aynı ölçüde şüphelidir. Yukarıdaki gibi bir akıl yürütme ile elde edilen sonuç ise Tanrı'nın varlığına inanan birinin inancında herhangi bir şüpheye neden olmayabilir.

Bunun yanı sıra mevcut dünyada tecrübesine ve bilgisine sahip olduğumuz iyilikler diğer bazı muhtemel iyilikler ile ilgili bir fikir verebilir; ancak bu, meydana gelebilecek bütün iyilikler için söz konusu edilemez. İnsanın bilmediği ancak yine de Rowe'un anlamsız olduğunu iddia ettiği kötülüğün anlamsız olmadığını ortaya koyabilecek bazı iyiliklerin olması elbette mümkündür. Nitekim insanın bilgi açısından sınırlı bir varlık olması bu düşünceye olanak sağlamaktadır. Buna bağlı olarak bizim kavrayışına sahip olduğumuz iyilikler hakkındaki fikrimiz, Rowe'un argümanının birinci öncülüne rasyonel temel sağlamamaktadır. Daha ziyade P'nin doğruluğu konusunda bilinemezci bir tavır sergilenmesi gerektiğine işaret etmektedir.

3.3. Üçüncü Argüman: Bayes Teoremi ve Anlamsız Kötülük

İlk argümanın bazı kötülüklerin muhtemelen anlamsız olduğunu bildiren öncülünü desteklemek için ileri sürmüş olduğu ikinci argümanın zayıf yönlerinin farkına varan Rowe, bu argümanı önemli ölçüde revize etmiştir.[158] Ancak yine de ikinci

[158] Rowe'un son argümanı ilk defa "Delilci Kötülük Argümanı: İkinci Bir Bakış" makalesinde karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bu argüman adı geçen makale üzerinden sunulacaktır. Rowe'un yeni argümanını ele aldığı ve bazı önemli noktalara açıklık getirdiği diğer çalışmaları şunlardır: William L. Rowe, "God and Evil", *Philosophic Exchange*, 28:1, (1997), ss. 5-15; Rowe, "Reply to Plantinga", *Noûs*, 32:4, (1998), ss. 545-552; William L. Rowe, "Grounds for

argümanının P ve Değil-G öncüllerini ve argümanını desteklemek için verdiği yavru geyik ve küçük kız örneklerini son argümanı için de kullanmaktadır. Buna binaen onun son argümanı aynı zamanda bir önceki argümanı ile büyük bir benzerlik sergilemektedir. Bu bağlamda onun ikinci argümanında kullanmış olduğu öncüller aşağıdaki gibidir:

P. *Bildiğimiz hiçbir iyilik* her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz.

Q. Muhtemeldir ki *hiçbir iyilik* her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz.

Değil-G. O halde her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlık yoktur.[159]

Rowe'un bu son argümanı ikinci argümanından bazı önemli farklılıklar da barındırmaktadır. İlk olarak yeni argümanında Q öncülünü tamamen çıkaran Rowe, bu öncülü çıkarmak ile ikinci argümanında var olan tümevarımsal yöntemden vazgeçmektedir. Bunun yanında bilinen iyiliklerin var olan bütün iyiliklerin numuneleri olduğu tezini de yeni argümanında değerlendirmeye almamaktadır. Dolayısıyla Rowe, yeni argümanının insanın bilgisi dâhilinde olan iyiliklerin muhtemel bütün iyiliklerin numunesi olduğu varsayımı üzerinde kurulmadığını düşünmektedir. Ayrıca son argümanında, Rowe'da P, G ve Değil-G'nin olasılıklarının yaklaşık olarak belirlenebileceğine dair bir düşünce hâsıl olmuştur. Bu düşüncesini temellendirmek için Rowe'un Bayes Teoremi'ni[160] kullanması da diğer bir önemli değişikliktir. Şöyle ki:

Belief Aside, Does Evil Make Atheism More Reasonable than Theism?", *God and The Problem of Evil*, ed. William L. Rowe, (Malden: Blackwell, 2001), ss. 124-137.

[159] Rowe, "Evil and Theodicy", ss. 120-121, 126; Rowe, "Ruminations About Evil", s. 72. Rowe, "The Evidential Argument from Evil: A Second Look", s. 263.

[160] Bayes teoremi ismini bir din adamı olan Thomas Bayes'ten (1702-1761) almaktadır. İlk defa Bayes şartlı olasılıklar ile bir algoritma ortaya koyar ve bunu bilinmeyen bir parametrenin sınırlarını hesaplamak için bir kanıt

P. *Bildiğimiz hiçbir iyilik* her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz.

O halde, muhtemeldir ki,

Değil-G. Her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlık yoktur.[161]

Yukarıdaki argümanı temellendirmek için "Bayes Teoremi"ne başvuran Rowe, bu teorem ile P ve Değil-G öncüllerinin doğru olma ve Tanrı'nın var olma (G) olasılıklarını belirlemeye çalışır. Ancak öncelikli olarak olasılıkları belirlemek için kullanılacak teoremde önemli bir yere sahip olacak olan arka plan bilgisinin (k) neleri kapsayacağını belirlemek gerekir. Buna paralel olarak Rowe, P ve G ile ilgili olasılıkları belirlemede k'ye bağlı kalmaktadır.

Bu amaçla, k kötülük problemi ile gündeme gelen meselelerle kafa yormuş çoğu teist ve ateistin paylaştıkları bilgi ile sınırlandırılmıştır. Buna bağlı olarak k'ye dünyada

---

olarak kullanır. Bayes, şartlı olasılık teorilerini matematiksel olasılık teorileri üzerine yazmış olduğu "An Essay towards Solving a Problem in the Doctrine of Chances" makalesinde geliştirmektedir. Bu çalışma günümüzde Bayes teoremi olarak isimlendirilen olasılık hesaplama teorisinin temellerini oluşturan şartlı olasılık teorilerini içermektedir. Daha detaylı bilgi için bkz: Thomas Bayes, "An Essay towards Solving a Problem in the Doctrine of Chances", *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 53, (1763), s. 370; Dolayısıyla bahsedilen teori bir olasılık ve istatistik hesaplama teoremidir. Aynı zamanda Bayes Kanunu ve Bayes Kuralı olarak da anılmaktadır. Kısacası zikredilen teori, bir olayın/olgunun olasılığını bu olay ile ilişkili daha önceki durumların bilgisi üzerinde kurar. Buna örnek olarak; bir mantarın zehirli olması onun yetiştiği yükseklik seviyesine bağlı ise o halde Bayes teorisi ile bir mantarın zehirli olup olmadığının olasılığı hangi yükseltide yetiştiği bilgisi ile bu bilgi olmaksızın kurulacak bir olasılık hesabına göre daha doğruya yakın bir şekilde kurulabileceği betimlenebilir. J. Berkson, "Bayes' Theorem", *The Annals of Mathematical Statistics*, 1:1, (1930), ss. 42-56; J. Cornfield, "Bayes Theorem", *Review of the International Statistical Institute*, 35:1, (1967), ss. 34-49; Bayes teoremini teolojik bir meselede kullananların ilki elbette William Rowe değildir. Rowe'dan önce Wesley Salmon bu teoriyi teleolojik argümanın Tanrı'nın varlığı lehine bir delil oluşturmadığını aksine bu argümanın Tanrı'nın varlığına karşı kullanılabileceğini tartışmak için kullanmıştır. Detaylı bilgi için bkz: Wesley C. Salmon, "Religion and Science: A New Look at Hume's "Dialogues"", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the AnalyticTradition*, 33:2, (1978), ss. 143-176.

[161] Rowe, "The Evidential Argument from Evil: A Second Look", s. 263; Bayes Teoremi ile yapılan olasılık hesaplamalarında temel bazı kriterler bulunmaktadır. İlk olarak bir şeyin olma olasılığı 0 ile 1 arasında olacağı kabul edilmektedir. Buna göre bir şeyin olma olasılığı 0'a yaklaştıkça azalırken 1'e yaklaştıkça da artmaktadır. Burada 0, olayın gerçekleşmeyeceğini 1 ise olayın gerçekleşme ihtimalinin kesin olduğunu göstermektedir. Detaylı bilgi için bkz: Vedat Çelebi, "Bayes Teoremi Bağlamında Olasılıkçı Bayes Epistemolojisinin Kapsamı Üzerine Bir İnceleme", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 28, (2019), s. 324; Bayes Teoreminde bir hipotezin verilen delil üzerindeki olasılığı; hipotezin önsel (marjinal) olasılığı ile delilin hipotez temel alındığındaki olasılığının çarpımının delilin önsel olasılığına bölünmesi ile elde edilmektedir. Ayrıca burada delilin önsel olasılığı ise (hipotezin doğru olma olasılığı) çarpı (delilin hipotez üzerindeki olasılığı) artı (hipotezin doğru olmama olasılığı) çarpı (delilin hipotezin doğru olmaması üzerindeki olasılığı) formülü ile elde dilmektedir. Daha detaylı bilgi için bkz: J. Berkson, "Bayes' Theorem", *The Annals of Mathematical Statistics*, 1:1, (1930), ss. 42-56; J. Cornfield, "Bayes Theorem", *Review of the International Statistical Institute*, 35:1, (1967), ss. 34-49.

gerçekleşen kötülüklere (E1 ve E2 de dâhil) ilişkin genel bilginin yanı sıra dünyanın çok miktarda kötülük içerdiğine ilişkin bilgi de dâhil edilmiştir. Ayrıca, k'nin dünyanın işleyiş şekli ile ilgili anlayışı, dünyada var olduğu bilinen şeyleri ve bunlarla birlikte gerçekleşmiş veya gerçekleşmemiş pek çok iyilik ile ilgili bilgiyi de içereceği varsayılmıştır. Rowe, k'nin Tanrı vardır veya Tanrı yoktur gibi bilgileri içermeyeceğini savunur.[162]

Burada "eğer k böyle anlaşılırsa, Tanrı'nın varlığının olasılığına ne gibi bir değer verilebilir?" sorusuna cevap aranmaktadır. Özetle: k göz önünde tutulursa Pr(G/k) nedir? Rowe'a göre bu soruya verilebilecek ortak bir cevap konusunda uzlaşıya varmak pek mümkün görünmemektedir. Buna göre birçok ateist düşünür dünyada çok büyük miktarda kötülüğün var olmasının ve E1(Yavru geyik örneği) ve E2 (Küçük kız örneği) gibi insan ve hayvanların maruz kaldığı korkunç ızdırap örneklerinin Tanrı'nın varlığını olasılık dışı kıldığına inanacaktır. Ancak çoğu teist ve bazı ateistler de metafizik alan ile ilgili olduğundan burada olasılık hesaplarında kullanılan çarpanlara bir değer atfetmenin güçlüğünü dikkate sunarak Tanrı'nın varlığına dair bir olasılık hesabının mümkün olmadığı düşüncesiyle bu değerlendirmeye katılmayacaktır. Diğer taraftan çoğu teist dünyanın varlığının (veya dünyadaki düzenin) Tanrı'nın varlığını muhtemel kıldığını tartışabilir ancak yine de bazı teist ve ateistler bu değerlendirme ile aynı fikirde olmayacaktır. Yukarıdaki görüşlerin herhangi birini önceden doğru varsaymamak için Rowe, Pr(G/k)'ye, yani arka plan bilgisi temel alındığında Tanrı'nın var olma olasılığına 0.5 gibi bir değer ve Pr(~G/k)'ye, yani arka plan bilgisi temel alındığında Tanrı'nın yokluğunun olasılığına da 0.5 gibi bir değer tahsis etmektedir. Bu değerleri

---

162 Trakakis, *The God Beyond Belief*, s. 63.

atfetmek ile Rowe k'nin, yani arka plan bilgisinin kendi başına ne Tanrı'nın varlığını ne de yokluğunu daha olası kılmayacağını garanti altına almaya çalışmaktadır.[163]

Buna karşın Tanrı'nın varlığı metafiziksel alan ile ilgili olduğu için Pr(G/k)'e, yani Tanrı'nın varlığının geçmişe dair bilgi ve tecrübe (arka plan bilgisi) üzerindeki olasılığına, somut bir değer atfetmenin mümkün olup olmadığı önemli bir tartışma konusudur. Ancak yine de burada sorulması gereken temel sorular şunlardır; Rowe olasılık hesabını temellendirmeye çalışırken atfettiği değerlerde ne derece haklıdır? Bir teist için Pr(G/k)'ye, yani insanın bilgi ve tecrübesi temel alındığında Tanrı'nın var olma olasılığına ve Pr((~G/k)'ye, yani Tanrı'nın yokluğunun insanın bilgi ve tecrübesi üzerindeki olasılığına 0.5 gibi bir değer atfetmek mümkün müdür?

Rowe, k'nin sıradan dini tecrübe ve mistik dini tecrübeleri Tanrı'nın varlığı olasılığını 0.5'in üzerine çıkaracağından dolayı içermeyeceğini savunur. Nitekim, dini tecrübe yaşamış bir teist Tanrı'nın varlığına dair daha ikna edici bir delile sahip olacağından, k'ye dayanarak Tanrı'nın var olma olasılığını hesaplamaya çalışmak veya ona karşı Tanrı'nın var olmadığını temellendirmek anlamsız olacaktır. Çünkü Tanrı'nın var olma olasılığı, dini tecrübe ve arka plan bilgisi koşulları üzerinde 1'e eşit veya buna çok yakın bir değerde olacağından Tanrı'nın var olma olasılığı dini tecrübeyi yaşayan bir teist için oldukça yüksek olacaktır.

Aynı zamanda k'nin P (*Bildiğimiz hiçbir* iyilik Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesine haklı bir gerekçe olamaz) veya ~P (Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesine haklı bir gerekçe sağlayacak iyilikler vardır) ve Q'yu (*Hiçbir* iyilik Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesine haklı bir gerekçe olamaz) da içermeyeceğini savunan Rowe buna ilaveten k'nin "bilinen iyilikler var olan bütün iyilikleri temsil eden numunelerdir" gibi

---

[163] Rowe, "The Evidential Argument from Evil: A Second Look", s. 265.

açık bir iddiayı da içermeyeceği değerlendirmesinde bulunur. Ancak, eğer k dünyada gerçekleşen kötülüklere ilişkin genel bilginin yanı sıra dünyanın çok miktarda kötülük içerdiğine dair bir bilgi içeriyorsa, o halde k'nin insanın meydana gelmekte olan kötülüklere dair bilgi ve tecrübesinin bir tür sonucu olarak ortaya çıkan P ve Q'yu da içermesi gerekmez mi? Diğer bir ifade ile insanın bildiği iyiliklerin E1 ve E2 gibi kötülükleri haklı çıkarmayacağı düşüncesi insanın tecrübesinin bir mahsulü olması hasebiyle k'nin içine dâhil edilemez mi? Dolayısıyla eğer k, E1 (Yavru geyik örneği) ve E2 (Beş yaşındaki küçük kız örneği) gibi kötülükleri içeriyorsa onun P ve Q gibi öncülleri de içermesi gerekecektir, çünkü onlar kısaca anlamsız kötülüğün var olduğunu dile getirmektedir. Bu ise bizim bildiğimiz hiçbir iyiliğin E1 ve E2'ye izin vermeyi haklı çıkarmayacağını dile getiren P'nin temel iddiasıdır.

Yukarıda sunulan değerlendirmelere karşın Rowe, aşağıdaki iki sorunun cevabını bulmaya çalışarak yeni argümanını temellendirme çabasındadır:

1. P, G'nin olma ihtimalini başka türlü olma ihtimalinden daha düşük kılar mı? Yani, Pr(G/P&k) > Pr(G/k) olur mu?
2. P, G'nin olma ihtimalini olmama ihtimalinden daha yüksek kılar mı? Yani, Pr(G/P&k) > 0.5 olur mu?[164]

Rowe, birinci soruya cevap bulmak için Bayes Teoremi'nden aşağıdaki sonucun elde edileceğini ileri sürer:

$$\Pr(G/P\&k) = \Pr(G/k)\frac{\Pr(P/G\&k)}{\Pr(P/k)}$$

Rowe,[165] k ile ilgili yapmış olduğu değerlendirmelerden Pr(G/k) = 0.5 olarak belirlemiş olduğunu hatırlatarak eğer Pr(P/k) > Pr(P/G&k)[166] ise, o halde Pr(G/P&k) <

[164] Rowe, a.g.m., s. 266.

Pr(G/k)[167] sonucunun elde edileceğine dikkat çekmektedir. Buradaki genel vurgu, sadece ve sadece eğer P, G'nin ihtimalini başka türlü olma ihtimalinden daha düşük kılar ise, G'nin de P'nin ihtimalini başka türlü olma ihtimalinden daha düşük kıldığıdır. Bu yüzden Rowe, eğer Pr(P/k) > Pr(P/G&k) olduğunu göstermede başarılı olunur ise P'den ne tür bir çıkarımda bulunulabileceği hakkında önemli bir fikir elde etmiş olacağını dile getirerek k'den hareketle P'nin, G'nin olma ihtimalini başka türlü olma ihtimalinden daha düşük kıldığını, yani Pr(G/P&k) < Pr(G/k) sonucunun çıktığını, iddia eder.

Ek olarak P'nin G'nin olma ihtimalini olmama ihtimalinden daha düşük kıldığını, Pr(G/P&k) < 0.5, göstermiş olacağını öne süren[168] Rowe, bu konuda Pr(P/k) > Pr(P/G&k) sonucunun sağlanıp sağlanamayacağını sorar ve cevaben sağlanacağını belirtir. Bunu yapabilmek için, Pr(P/G&k)'yi mütalaa eden Rowe Pr(P/G&k)'ye sonuçta verdiğimiz değerin 1'den az olduğu sürece neticenin fark etmeyeceğini belirtse de yol göstericiliğinden dolayı 0.5 gibi bir değer verir, yani Pr(P/G&k) = 0.5.[169] Bu durumda

---

165 Yukarıdaki denklemi anlatımla açıklayacak olursak; buna göre bir kişinin toplam kanıtı P öncülü ve k (arka plan bilgisi) olduğunda Tanrı vardır önermesinin (G'nin) doğru olma olasılığı; (G'nin k koşulu üzerinde doğru olma olasılığı) çarpı (P'nin G ve k koşulları üzerindeki olasılığının) (P'nin sadece k koşulu üzerinde doğru olma olasılığına) bölünmesi ile elde edilmektedir. Burada payda konumundaki ifade aynı zamanda delili görmenin toplam olasılığı olarak da ifade edilmektedir. Delilin olasılığının hesaplanması için ise Toplam Olasılık Yasası kullanılır. Bu yasa ile ilgili olarak 169. dipnota bakınız.

166 Bu denklem kısaca; P (*Bildiğimiz hiçbir* iyilik Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesine haklı bir gerekçe olamaz) öncülünün sadece k (arka plan bilgisi) koşulu üzerindeki olasılığının, P öncülünün G (Tanrı vardır) ve k koşulları üzerindeki olasılığından daha yüksek olduğunu ifade etmektedir. Bu tür bir denklem eğer Tanrı varsa P öncülünde tasvir edilen durumun olmayacağı varsayımına dayanmaktadır.

167 Bu denklem kısaca; G'nin P öncülü ve k koşulları üzerindeki olasılığının G'nin sadece k koşulu üzerindeki olasılığından daha düşük olduğunu ifade etmektedir.

168 Rowe, a.g.m., ss. 267-268.

169 Pr(P/G&k) = 0.5. Bu kısaca P (*Bildiğimiz hiçbir* iyilik Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesine haklı bir gerekçe olamaz) öncülünün G (Tanrı vardır) ve k (arka plan bilgisi) koşulları üzerindeki olasılığına 0.5 gibi bir değer atfedildiğini ifade etmektedir. Ancak burada P'nin arka plan bilgisi ve Tanrı'nın varlığı üzerindeki olasılığına neden 0.5 gibi bir değer atfedildiğinin temellendirilmesi gerekmektedir. Sadece birilerinin görüşlerini önceden doğru veya yanlış varsaymamak, P'ye 0.5 gibi bir değerin atfedilmesi için yeterli bir sebep gibi görünmemektedir. Nitekim Tanrı'nın varlığı üzerinde P'ye bir olasılık değeri atfedilecek ise bunun ya 0 ya da 1 olması gerekir. Çünkü Tanrı'nın varlığı ya P ile uyumludur ya da uyumsuzdur. Bununla ilgili üçüncü bir seçenek mümkün değildir. Dolayısıyla burada Rowe'un Pr(P/G&k)'ye, yani P'nin Tanrı'nın varlığı ve arka plan bilgisi üzerindeki olasılığına, 0.5 gibi bir değer vermesine anlam vermek zordur. Yukarıdaki değerlendirme de göstermektedir ki Pr(P/G&k)'ye atfedilen her değer kesinlikten ziyade keyfilik içermektedir. Bu durum ise Tanrı'nın varlığının lehine veya aleyhine herhangi bir argümanı savunmaya müsait bir keyfiliğe götürmektedir. Ayrıca bu keyfi varsayımlar olmaksızın yani Bayes

Pr(P/k)'nin değerinin belirlenip belirlenemeyeceği sorusunu dikkate sunar. Pr(P/k)'nin nihai değerinin ne olduğunu belirlemek mümkün olmadığından dolayı Rowe, en azından 0.5'ten büyük olduğunu belirleyip belirleyemeyeceğimiz konusunu tartışır. O, tartışmanın bir sonucu olarak Pr(G/k) = 0.5 ve Pr(P/G&k) = 0.5'den hareketle Pr(P/k)'nin ne olduğunu tam olarak belirleyebileceğimizi iddia eder. Bunu görebilmek için öncelikle eleme kuralının[170] kullanılması ile Pr(P/k)'nin 0.25 ve 0.75 arasında bir konumda olduğunun kurulabileceğini iddia eden Rowe, Pr(P/k)'nin nihai değerini belirlemek için aşağıdaki formülü kullanır:

Pr(P/k) = [Pr(G/k) x Pr(P/G&k)] + [Pr(~G/k) x Pr(P/~G&k)][171]

Rowe, Pr(G/k) ve Pr(P/G&k)'nin ikisi de 0.5 olduğundan dolayı toplama işleminin sol tarafında 0.25 olduğunu dile getirir. Pr(~G/k) = 0.5 ve Pr(P/~G&k) de 0 ile 1 arasında bir yerde olması gerektiğinden hareketle toplama işleminin sağ tarafının da 0 ile 0.5 arasında olması gerektiği sonucunu çıkarır. Bundan dolayı Rowe, Pr(P/k)'nin, 0.25 ile 0.75 arasında bir yerde olduğunu öne sürer.

Pr(G/P&k)'ye değer verme konusunda daha ileriye gidebileceğimizi düşünen Rowe'a göre, eğer Pr(G/k) ve Pr(P/G&k) = 0.5 ise Pr(G/P&k) = 0.333 olduğu kurulabilir. Ortaya çıkan sonucun ancak Pr(P/~G&k) = 1 olduğu not edildiğinde

---

Teoremi'nde kullanılacak olan çarpanlara herhangi bir değer atfetmeksizin Rowe'un yeni argümanının rasyonel bir şekilde ortaya konulması ve savunulması zordur.

[170] Bu kural aynı zamanda "Toplam Olasılık Yasası" ve "Alternatifler Yasası" olarak da bilinir. Bu kural ile bir olayın olma olasılığını, söz konusu olayın olasılığını hesaplamak için gerekli olan olasılıklar hakkında yeterince bilgi sahibi olunmadığında, bulmak için kullanılır. Burada olasılığı hesaplanmak istenen olay hakkında yeterli bilgi olmadığından bu olayın olma olasılığını hesaplamak için onunla ilişkili diğer bir olay kullanılır. Bu kurala göre, A ve B seklinde iki olay ele aldığımızda A hakkında hiçbir şey bilinmediği takdirde onunla ilişkili olan B olayından hareketle A'nın olma olasılığı hesaplanabilmektedir. A ve B dikkate alındığında Toplam Olasılık Yasası'nın formülü şöyle olacaktır: Pr(A) = Pr(B) x Pr(A/B) + Pr(~B) x Pr(A/~B). Detaylı bilgi için bkz: William J. Stewart, *Probability, Markov Chains, Queues, and Simulation: The Mathematical Basis of Performance Modeling,* (Princeton: Princeton University Press, 2009), ss. 18-22; Steven Miller, *The Probability Lifesaver: All the Tools You Need to Understand Chance,* (Princeton: Princeton University Press, 2017), ss. 59-61.

[171] Burada Pr(P/k) (P'nin sadece k koşulu üzerinde doğru olma olasılığı) ise (G'nin sadece k koşulu üzerinde doğru olma olasılığı) x (P'nin G ve k koşulları üzerinde doğru olma olasılığının) + (değil-G'nin sadece k koşulu üzerinde doğru olma olasılığı) x (P'nin değil-G ve k koşulları üzerinde doğru olma olasılığı) formülü ile elde edilmektedir.

gösterilebileceğini dile getiren Rowe, bu durumu P, ~G tarafından gerektirildiğinden dolayı, Pr(P/~G&k) = 1 varsayımı üzerine temellendirmektedir.[172]

Rowe'un yukarıda sunduğu değerlendirmelere, yapılan akıl yürütme tersine çevrilerek karşı çıkılabilir. Diğer bir ifade ile G, ~P tarafından gerektirildiğinden dolayı Pr(G/~P&k) = 1 olduğu da söylenebilir. Dolayısıyla Rowe'un atfettiği değerlerin tamamen subjektif olduğu görülecektir. Bu nedenle keyfi bir şekilde çarpanlarına bazı değerlerin atfedildiği bir olasılık hesabının sonucu da bağlayıcı olmayacaktır.

Yine de Rowe, şayet Pr(G/k) ve Pr(P/G&k)'in ikisi de 0.5 ise, Pr(P/k) = 0.75 ise ve Pr(G/P&k) = 0.333 sonucu ile ve Pr(G/k) = 0.5 ve Pr(P/G&k) < 1'den yola çıkarak P'nin G'nin olasılığını sadece düşürmediği aynı zamanda 0.5'in altına indirdiğini iddia eder. Rowe'un atfetmiş olduğu değerler temel alındığında burada iki sonucu birbirinden ayırmamız gerekmektedir. İlki, P'nin G'nin olasılığını düşürdüğüdür. Buna göre, Rowe açısından P, G'nin olasılığını başka türlü olma olasılığından daha düşük kılar sonucu Pr(P/G&k) < 1 koşulundan dolayı doğru olmak zorundadır; çünkü Pr(P/G&k) < 1'den yola çıkarak Pr(P/k) > Pr(P/G&k) olmaktadır. Ayrıca eğer Pr(P/k) > Pr(P/G&k) sonucunun doğru olduğu varsayıldığında ise Pr(G/P&k) < Pr(G/k) olduğu açıktır.

İkincisi ise P, G'nin olasılığını 0.5'in altına düşürdüğü iddiasının belli bir derecede Rowe'un Pr(G/k)'ye verdiği 0.5 değerine bağlı olduğudur. Çünkü Pr(G/k)'nin olasılığı, yeteri derecede arttırılması durumunda, Pr(G/P&k) her zaman Pr(G/k)'den düşük olmasına rağmen, 0.5'in üstüne çıkacaktır. Rowe, P'nin negatif etkisi dışında, eğer Tanrı'nın varlığı mantıklı bir şekilde olası ise Tanrı'nın varlığı, P'nin negatif etkisi hesaba katıldığında bile daha olası olabileceğini kabul eder.[173]

---

[172] Rowe, a.g.m., s. 268.

[173] Rowe, a.g.m., ss. 268-269.

Rowe'un yapmış olduğu değerlendirmelere karşılık birkaç hususu dikkate sunmak yerinde olacaktır. İlk olarak P öncülünde Tanrı'nın E1 ve E2 gibi kötülüklere izin vermesini gerekçelendirecek bir iyilik var ise bu iyiliğin insana görünür olması ve insanın söz konusu iyiliğin yeterince değerli bir iyilik olduğunu onaylaması gerektiği vurgulanmaktadır. Aksi bir durumun Tanrı'nın yokluğuna delil sağladığı iddia edilmektedir. Diğer bir ifade ile burada eğer Tanrı varsa O'nun kötülüklere neden izin verdiğini insanlara bildirmesi gerektiği düşüncesi temel alınmaktadır. Ancak Tanrı'nın meydana gelen her bir olaya neden müsaade ettiğini veya kötülükleri engellemek için müdahale etmediğini insanlara bildirmesi gerektiği varsayımının neden gerekli olduğu açık değildir.

İlaveten, eğer P, Tanrı'nın varlığı ile uyumlu ise o halde P'nin Tanrı'nın yokluğu üzerindeki olasılığı, yani $Pr(G/{\sim}P\&k)$, 1'e eşit olmayacaktır. Daha doğrusu bahsedilen değerlendirme hesaba katıldığında Tanrı'nın yokluğunun P'nin doğru olma olasılığı üzerinde herhangi bir etkisinin olmayacağı söylenebilir. Diğer bir ifade ile insanın bildiği hiçbir iyiliğin Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesini haklılaştıracak düzeyde görünmüyor olması (yani P) Tanrı'nın insanlık için tasarladığı planın bir parçası ise o halde $Pr(P/k) > Pr(P/G\&k)$ çıkarımı doğru bir değerlendirme olmayacaktır. Aynı şey $Pr(G/P\&k) < Pr(G/k)$ değerlendirmesi için de geçerlidir. Bu durum olasılık hesabında yeni bir delil olarak kullanıldığında Tanrı'nın var olma olasılığı oldukça yükselmiş olacaktır. Buna karşın Rowe, burada P'nin Tanrı'nın varlığı üzerinde negatif bir etkiye sahip olacağına kesin gözüyle bakmaktadır.

Ancak yine de Rowe, $Pr(G/k) = 0.5$ ve $Pr(P/G\&k) < 1$ olduğundan aşağıdaki iki önemli meseleyi de kanıtladığını iddia eder:

1. $Pr(G/P\&k) < Pr(G/k)$
2. $Pr(G/P\&k) < 0.5$

Mevcut argümanında P'nin ~G'yi muhtemel kıldığını savunan Rowe, G'nin olasılığının arka plan bilgisi üzerinden 0.5 olmasından yola çıkarak P'nin ~G'yi G'den daha olası kıldığı ile ilgili ikna edici bir argümanın var olduğunu öne sürer. Buna binaen, Rowe, P'nin sadece G'nin olma olasılığını başka türlü olma olasılığından daha düşük kıldığına değil; aynı zamanda G'nin olasılığını ~G'in olasılığından daha düşük kıldığına inanmada da haklı gerekçelere sahip olduğumuzu düşünür. Ancak bu hususta, P'nin ~G'ye sağladığı desteğe daha derinden bakmamız gerekmektedir.[174]

P'nin doğru olduğuna inanmak için bazı önemli gerekçelerin olduğunu öne süren Rowe'un konuya dair dile getirdiği en önemli sebep, bilinen bazı iyilikler üzerinde düşünüldüğünde bu iyiliklerin ya Tanrı'nın E1 veya E2'ye izin vermesini haklı gösterecek kadar iyi olmadığının ya da Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermek zorunda kalmaksızın gerçekleştirebileceği iyilikler olduğunun kesin olmasa da kuvvetle muhtemel olduğunun görülebileceğidir. Neticede Rowe, bilinen çeşitli iyiliklerin E1 ve E2 gibi korkunç kötülüklere izin vermeyi haklı gösterebilecek kadar iyi olmadıklarının görülebileceğini iddia eder. Dahası, ona göre, bilinen ve E1 ve E2'yi meşrulaştıracak düzeyde büyük görünen iyiliklerin üzerine derinlemesine düşünüldüğünde bunların kişiyi her şeye gücü yeten bir varlığın bu iyilikleri E1 veya E2'ye izin vermeksizin gerçekleştirebileceğinin çok daha muhtemel olduğu sonucuna götürür.[175]

Rowe, Q'yu bu argümanından çıkarmakla argümanın "bilinen iyiliklerin var olan bütün iyiliklerin numuneleri olduğu" tezi üzerine kurulmadığını savunmaktaydı. Ancak yeni argüman üzerinde düşünüldüğünde P öncülünden Değil-G sonucunun öyle hemen elde edilemeyeceği açıktır. Bu tez her ne kadar bir öncül ile desteklenmemiş olsa da P'den Değil-G sonucunun elde edilmesi Q çıkarımının gerektirilmiş olmasına

[174] Rowe, a.g.m., s. 270; Rowe, "Reply to Plantinga", s. 546.

[175] Rowe, a.g.m., ss. 276-277.

bağlıdır. Dolayısıyla yeni argümanında bilinen iyiliklerin bazılarının E1 ve E2'yi haklı çıkarmayacağından hiçbir iyiliğin E1 ve E2'yi haklı çıkarmayacağı açık bir şekilde belirtilmemiş olsa da varsayılmaktadır.

Buna karşın Rowe, bu argümanın gücünü insanın düşünebileceği iyiliklerin hiç birisinin Tanrı'nın E1 ve E2 gibi kötülüklere izin vermesine haklı bir gerekçe olarak sunulmasının düşünülemeyeceğinden elde ettiği kanaatindedir. O, yapılan bütün mülahazaların P'nin ~G'yi olası kıldığına önemli ölçüde destek sağladığını ileri sürerek teizme karşı oluşturduğu son argümanının güçlü temellere dayandığı düşüncesindedir.[176] Nitekim Rowe, P'nin doğru olduğunu kanıtlamak için hiçbir yol bilmediğini ancak çoğu iyiliğin E1 ve E2 gibi kötülükleri haklı çıkarmada yetersiz kaldığı ile ilgili bilgisinin, Tanrı'nın çoğu iyiliği E1 ve E2 gibi kötülüklere izin vermeksizin gerçekleştirebileceğinin ve teodiselerin başarısızlığının P'nin doğru olduğuna sebep sağladığını düşünmektedir. Buna karşın, konu ile ilgili tartışmalara katılanların çoğu, Rowe'un ileri sürmüş olduğu argümanlardan ilkinin en açık ve güçlü argüman olduğunu düşünmektedirler.[177]

Sonuç olarak Rowe, yeni argümanında arka plan bilgisinin k ile sınırlandırılması ve kendisinin bazı denklemlere atfetmiş olduğu değerlerin kabul edilmesi durumunda P'nin teizme karşı yeni bir kanıt olarak sunulabileceğini düşünür. Ona göre bu yeni kanıt teizmin *posterior* (sonsal/koşullu)[178] olasılık değerini düşürmektedir. Böylece o, kötülükler ve iyilikler ile ilgili bilgimizden ve P'ye inanmak için ortaya koyduğu

---

[176] Rowe, a.g.m., s. 282; Rowe, "Reply to Plantinga", s. 551.

[177] William Hasker, "All too skeptical theism", *International Journal for Philosophy of Religion*, 68:1/3, (2010), s. 16; Alvin Plantinga, "Degenerate Evidence and Rowe's New Argument from Evil", *Noûs,* 32:4, (1998), s. 533.

[178] Sonsal olasılık Bayesçi istatistiklerde tesadüfi bir olayın veya belirsiz bir önermenin ilgili kanıt veya arka plan dikkate alındıktan sonra verilen koşullu olasılıklardır. Buradaki en önemli unsur ilgili delilin dikkate alınmasıdır.

sebeplerden yola çıkarak teizme inanmanın, teizmin doğru olduğuna dair güçlü delillerin bulunamaması durumunda, irrasyonel olduğunu iddia etmektedir.[179]

Bu argümandaki en önemli unsur arka plan bilgisidir. Arka plan bilgisine nelerin dâhil edilip edilmeyeceğine bağlı olarak delil olarak sunulması muhtemel önermeler de değişecektir. Delil olarak sunulacak önermelerle birlikte de olasılık hesabının sonucu da sürekli değişecektir. Bu gibi karışıklıkları ortadan kaldırmak için Rowe k'yi kötülük problemi ile gündeme gelen meselelerle kafa yormuş çoğu teist ve ateistin paylaştıkları bilgi ile sınırlandırmıştır. Buna bağlı olarak k'ye dünyada gerçekleşen kötülüklere (E1 ve E2 de dâhil) ilişkin genel bilginin yanı sıra dünyanın çok miktarda kötülük içerdiğine ilişkin bilgi de dâhil edilmiştir. Ayrıca, k'nin dünyanın işleyiş şekli ile ilgili anlayışı, dünyada var olduğu bilinen şeyleri ve bunlarla birlikle gerçekleşmiş veya gerçekleşmemiş pek çok iyilik ile ilgili bilgiyi de içereceği varsayılmıştır.

Rowe'un arka plan ile ilgili değerlendirmeleri dikkate alındığında k'nin neden olasılık hesabında ek bir delil olarak sunulan P öncülünü içermeyeceği tartışmalıdır. Çünkü k'nin gerçekleşmiş veya gerçekleşmemiş pek çok iyilik ile ilgili bilgiyi içerdiğinin varsayılması durumunda, bu iyiliklerin Tanrı'nın E1 ve E2 gibi kötülüklere izin vermesine haklı bir gerekçe olamayacağı değerlendirmesini de içermesinin muhtemel olduğunu dikkate sunmak gerekmektedir. Bu durumda P'nin olasılık hesabında Tanrı'nın varlığına karşı negatif etkisinin olduğu şüpheli bir hal almaktadır.

İlaveten Bayes Teoremiyle doğru olma olasılığı hesaplanan olgunun lehine veya aleyhine elde edeceğimiz her yeni delil, argümanın sonucuna direkt etki edecektir. Dolayısıyla sorulması gereken en önemli sorulardan birisi lehte veya aleyhte delil olarak sunulanların delilin tamamı olup olmadığıdır. Buradan hareketle Rowe'un argümanında

[179] Trakakis, *The God Beyond Belief*, s. 67.

kullandığı P öncülünün olasılık hesabındaki yegâne delil olup olmadığı düşüncesi üzerinde durulması gerektiği söylenebilir. Buna karşın bir teist, Tanrı'nın var olması durumunda dünyamızda bir düzenin olma olasılığının düzensizlikten daha yüksek olacağını dikkate sunarak dünyamızdaki düzenin varlığını Rowe'un olasılık hesabına yeni bir delil olarak eklemesi, Tanrı'nın var olma olasılığını yükseltecektir. Dolayısıyla teistler tarafından olasılık hesabına eklenecek her yeni önerme (delil) Tanrı'nın var olma olasılığını biraz daha yükseltecektir. Nitekim olasılık hesabına teizm lehine sunulacak önermelere (delillere) örnek olarak şunlar verilebilir; A- insanının sınırlı bir varlık olması sebebiyle Tanrı'nın sebeplerini kavrayamayacak olması, B- Mevcut dünyadaki iyilik miktarının totalde kötülük miktarından fazla olması, C- Tanrı'nın varlığı lehine ileri sürülen argümanlar. Buradan hareketle arka plan bilgisine ek olarak sunulacak her bir yeni delilin olasılık hesabının sonucuna doğrudan etki edeceği söylenebilir. Dolayısıyla Bayes Teoremi ile sunulan argümanın sonucunun kişinin epistemik durumuna göre değişkenlik göstereceği belirtilebilir. Netice itibariyle bir ateist için Bayes Teoremi aracılığıyla kurulan argümanda Tanrı'nın yokluğunun olasılığı yüksekken, bir teist açısından Tanrı'nın varlığı olasılık hesabı üzerinde 0.5'ten yüksek olacaktır. Yine de burada sunulan olasılık hesabı sonucunda kesin bir sayısal değerin elde edileceği iddiası reddedilebilir.

3.3.1. Bayes Teoremi ve İkinci Argüman

Rowe, Bayes Teoremi aracılığıyla sadece yeni bir argüman ortaya koymamış aynı zamanda son argümanından atmış olduğu Q çıkarımının da doğruluk olasılıklarının hesaplanabileceğini düşünmüştür. Bu bağlamda Bayes Teoremi ile ikinci argümanında yer alan Q öncülüne ilişkin aşağıdaki iki soruyu şöyle değerlendirmektedir:

1. P, Q’nun olma ihtimalini başka türlü olma ihtimalinden daha yüksek kılar mı? Yani, Pr(Q/P&k) > Pr(Q/k) olur mu?
2. P, Q’nun olma ihtimalini olmama ihtimalinden daha yüksek kılar mı? Yani, Pr(Q/P&k) > 0.5 olur mu?

Burada birinci soruyu onaylayan bir cevap veren Rowe, ikinci soruya olumlu cevap bulmadaki bir güçlüğü dile getirmektedir. Ancak eğer P (*Bildiğimiz hiçbir iyilik* her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın E1 ve E2’ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz) ve Q (*Hiçbir iyilik* her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın E1 ve E2’ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz) zaten arka plan bilgisine dâhil ise bunların olasılık hesabına herhangi bir etkisinin olmayacağı açıktır. Yine de Rowe, Bayes Teoremi’nin Pr(Q/P&k), yani P ve k koşulları temel alındığında Q’nun olasılığı, hakkında bize ne dediğini dikkate almamız gerektiğini belirtir. Bayes Teoremi’ne göre,

$$\Pr(Q/P\&k) = \Pr(Q/k)\frac{\Pr(P/Q\&k)}{\Pr(P/k)}$$

Yukarıdaki denklemden[180] yola çıkarak iki sorunun cevaplandırılabileceğine inanan Rowe, ilk olarak herkesin Pr(Q/P&k) < 1[181] olduğunu kabul edeceğini belirtir.[182] Çünkü bazı teist düşünürler için Pr(Q/P&k)’nin 0.5’ten daha az olduğunu düşünmemek için hiçbir sebep yoktur. Rowe Q, P’yi gerektirdiğinden Pr(P/Q&k) = 1[183] olduğunu ileri

---

180 Yukarıdaki denklemi anlatımla açıklayacak olursak; buna göre bir kişinin toplam kanıtı P (*Bildiğimiz hiçbir iyilik* her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın E1 ve E2’ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz) öncülü ve k (arka plan bilgisi) olduğunda Q (*Hiçbir iyilik* her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın E1 ve E2’ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz) öncülünün doğru olma olasılığı; (Q’nun sadece k koşulu üzerinde doğru olma olasılığı) çarpı (P’nin Q ve k koşulları üzerindeki olasılığının) (P’nin sadece k koşulu üzerinde doğru olma olasılığına) bölünmesi ile elde edilmektedir.

181 Bu formülasyon kısaca; Q çıkarımının P ve k koşulları üzerinde doğru olma olasılığının 1’den düşük olacağını ifade etmektedir.

182 Rowe, a.g.m., s. 266.

183 Bu formülasyon kısaca P öncülünün Q çıkarımı ve k koşulları üzerinde doğru olma olasılığının 1’e eşit olacağını ifade etmektedir. Buna göre P sadece Q ve k dikkate alındığında kesin olarak doğrudur.

sürmekte ve Pr(Q/P&k) < 1 ve Pr(P/Q&k) = 1 olduğundan dolayı Pr(Q/k) < Pr(P/k) sonucunun çıkacağını iddia etmektedir.

Arka plan bilgisinin (k), P'yi gerektirmediğini ve bu yüzden Pr(P/k)'nin 1'e eşit olmadığını belirten Rowe, Pr(P/Q&k) = 1, Pr(Q/k) < Pr(P/k) ve Pr(P/k) < 1'in birleşiminden Pr(Q/P&k) > Pr(Q/k)[184] sonucunun çıkacağını dile getirir. Rowe'a göre sadece yukarıdaki değerlendirmeler dikkate alındığında birinci soru için kesin bir cevaba ulaşılmaktadır. Buna göre P, Q'nun olma ihtimalini başka türlü olma ihtimalinden daha yüksek kılmaktadır. Rowe, sonuç olarak, Pr(Q/P&k) < 1 ve Pr(P/k) < 1 olduğundan dolayı aşağıdaki neticeye ulaşacağımızı savunur:

Pr(Q/P&k) > Pr(Q/k)

Burada dikkat edilmesi gereken ve Rowe'un göz ardı etmiş olduğu en önemli meselelerden bir tanesi Q, (*Hiçbir iyilik* her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz) çıkarımı P (*Bildiğimiz hiçbir iyilik* her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz) öncülünü gerektirse bile arka plan bilgisinin P'yi gerektirmeyebileceğidir. Bu durumda P'nin arka plan bilgisi üzerindeki olasılığı 1'e eşit olamayacağından dolayı P'nin Q ve k üzerindeki olasılığının da 1'e eşit olmaması gerekir. Ayrıca Q zaten P'ye dayandırılan bir öncül olduğundan onun P'nin doğruluğuna dair negatif veya pozitif bir etkisi olmayacaktır. Dolayısıyla Rowe'un Pr(P/Q&k)'ya atfetmiş olduğu değer onun daha önce sahip olduğu inanç kümelerine bağlı olduğundan subjektiflik içermektedir. Kişinin epistemik durumuna bağlı değerler üzerinden yapılan olasılık hesaplarının ne kadar bağlayıcı olacağı ise tartışmalıdır.

---

[184] Bu formülasyon kısaca; Q çıkarımının P öncülü ve k koşulları üzerinde doğru olma olasılığının Q'nun sadece k koşulu üzerinde doğru olma olasılığından daha yüksek olacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla burada P öncülü Q'nun doğru olma olasılığını arttıran bir delil olarak gösterilmektedir.

İkinci soruya gelince yani "P, Q'nun olma ihtimalini olmama ihtimalinden daha yüksek kılar mı?" sorusu Rowe'un ikinci argümanında olumlu yanıt verdiği bir soruydu. Ancak üçüncü argümanı için bu görüşünün yetersiz olduğunu dile getiren Rowe, önceki yazılarında P'den Q çıkarımının "şayet bilinen iyilikler var olan bütün iyiliklerin temsilcileri ise" desteklenmiş olacağını savunmaktaydı. Ancak insanın bahsedilen türde bir varsayımda bulunabilmesi için onun her şeyi bilen bir varlık olması gerekmektedir. Bunu dikkate alan Rowe, ikinci argümanının zayıf olduğunu düşünmektedir.[185] O, bu argümanı tamamen terk edeceğini ve P'nin, Q'nun doğru olma ihtimalini olmama ihtimalinden daha yüksek kıldığını düşünmek için daha iyi bir argüman olduğunu düşündüğü yeni bir argüman vereceğini dile getirir.[186]

Rowe, yeni argümanını Bayes Teoremi yardımıyla Pr(Q/P&k) > 0.5 olduğunu göstermeye çalışırken Pr(Q/P&k) ile ilgili ilk formüle yeniden başvurur:

$$\Pr(Q/P\&k) = \Pr(Q/k)\frac{\Pr(P/Q\&k)}{\Pr(P/k)}$$

Rowe'un atfetmiş olduğu değerler temel alındığında Pr(P/Q&k) = 1 olduğundan dolayı bu formülden atılabilir ve böylece aşağıdaki sonuç elde edilmiş olur:

$$\Pr(Q/P\&k) = \frac{\Pr(Q/k)}{\Pr(P/k)}$$

Rowe, daha önceki Pr(G/k) = 0.5 ve Pr(~G/k) = 0.5 koşullarına bağlı kalarak ve eleme kuralını kullanarak Pr(Q/k)'nin değerinin belirlenebileceğini iddia etmiş ve böylece aşağıdaki formüle ulaşılacağını öne sürmüştür:

---

[185] Nick Trakakis Rowe'un bu konuda yanlış anlaşıldığını ve aslında yukarıdaki tartışmalardan da anlaşılacağı üzere bu ikinci argümanının zayıf olduğunu belirtmediğini iddia etmektedir. O, Rowe doğru okunduğunda onun P'den Q çıkarımını veya bundan yola çıkılarak oluşturulan argümanı terk etmediğini sadece argümanını revize ettiğini ileri sürmektedir. Trakakis, *The God Beyond Belief*, s. 69. Rowe'un ikinci argümanını revize ettiği doğrudur. Ancak son argümanını ortaya koymuş olduğu makalesinde açık bir şekilde ikinci argümanının zayıf olduğunu dolayısıyla bu argümanı terk edip yeni argümanı savunacağını belirtmektedir. Rowe, a.g.m., s. 267.

[186] Rowe, a.g.m., s. 267.

$$Pr(Q/k) = [Pr(G/k) \times Pr(Q/G\&k)] + [Pr(\sim G/k) \times Pr(Q/\sim G\&k)]$$

Yukarıdaki formüldeki[187] toplama işleminin sol tarafında 0.5 x 0 olduğunu, çünkü (G&k) birleşiminin Q'nun yanlış olmasını gerektirdiğini düşünen Rowe, ayrıca toplama işleminin sağ tarafında 0.5 x 1 olduğunu çünkü Q'nun ~G tarafından gerektirildiğini iddia eder. Rowe, bu yüzden Pr(Q/k) = 0.5 olduğunu savunur. Ancak burada sunulan varsayım da tartışmalıdır. Çünkü gereksiz kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile uyumlu olduğunu düşünen bir teist için Tanrı'nın varlığı (G), Q'nun yanlış olmasını değil de doğru olmasını gerektirmektedir. Ancak yine de Q, ya Tanrı'nın varlığı ile uyumludur ya da uyumsuzdur. Her iki durumda da Pr(Q/k)[188] çarpanına 0.5 değerin atfedilmesi olanaksızdır. Buna karşın Rowe, daha önce Pr(P/G&k)'ye[189] verilen 0,5 değerinin kabul edilmesi durumunda Pr(Q/P&k) = 0,666[190] ile birlikte Pr(P/k) = 0,75[191] olduğunu varsayar. Yukarıda sunulan argümanın dışında Pr(P/k) > Pr(Q/k) sonucunun aşikâr olduğunu iddia eden Rowe, böylece Pr(P/k) < 1 ve Pr(Q/k) = 0,5'ten[192] yola çıkarak Pr(Q/P&k) > 0,5[193] sonucuna varır.[194]

Rowe, Pr(G/k) = 0,5 ve Pr(P/G&k) < 1'den yola çıkarak argümanındaki önermeler listesine Pr(Q/P&k) > 0,5'in de eklenebileceğini iddia etmektedir. Rowe,

---

[187] Q (*Hiçbir* iyilik Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesine haklı bir gerekçe olamaz) öncülünün sadece k (arka plan bilgisi) koşulu üzerindeki olasılık değeri (G'nin sadece k koşulu üzerinde doğru olma olasılığı) x (Q'nun G ve k koşulları üzerinde doğru olma olasılığı) + (değil-G'nin sadece k koşulu üzerinde doğru olma olasılığı) x (Q'nunn değil-G ve k koşulları üzerindeki olasılığı) formülü ile elde edilmektedir.

[188] Bu formül Q çıkarımının sadece arka plan bilgisi (k) koşulu üzerinde doğru olma olasılığını ifade etmektedir.

[189] Bu formül P öncülünün Tanrı'nın varlığı ve arka plan bilgisi koşulları üzerinde doğru olma olasılığı anlamına gelmektedir.

[190] Bu formüle göre Q çıkarımının P öncülü ve arka plan bilgisi (k) koşulları üzerinde doğru olma olasılığı 0,666'ya eşittir.

[191] Bu formüle göre P'nin sadece arka plan bilgisi (k) koşulu üzerinde doğru olma olasılığı 0,75 eşittir.

[192] Bu formül kısaca P'nin sadece arka plan bilgisi (k) koşulu üzerinde doğru olma olasılığının 1'den küçük olduğu ve Q çıkarımının sadece arka plan bilgisi (k) koşulu üzerinde doğru olma olasılığının 0,5 olduğunu bildirmektedir.

[193] Bu formüle göre Q çıkarımının P öncülü ve arka plan bilgisi (k) koşulları üzerinde doğru olma olasılığı 0.5'ten büyüktür.

[194] Rowe, a.g.m., s. 269.

Bayes Teoremi kullanılarak sunulan argümanın P (*Bildiğimiz hiçbir iyilik* her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz) öncülünün, Q (*Hiçbir iyilik* her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz) çıkarımının olasılığını sadece başka türlü olma olasılığından daha yüksek kılmadığını aynı zamanda olma olasılığını olmama olasılığından da daha yüksek kılacağı ile ilgili daha önce bahsettiği argümandan daha iyi bir argüman olduğunu ileri sürmektedir.[195]

Yukarıda sunulan denklemlere bakıldığında, yine Rowe'un denklemlerdeki çarpanlara bazı subjektif değerler atfettiği görülecektir. Nitekim Tanrı'nın varlığı meselesinde Bayes Teoremi'nde kullanılan deliller ve verilen değerler kişinin epistemik durumuna dayanmaktadır. Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığı veya yokluğu bir olasılık teorisi dikkate alınarak hesaplandığında kişinin sahip olduğu toplam inanç kümesi ve konuya dair sunacağı deliller önemli bir rol oynamaktadır. Buna karşılık metafiziksel alan dışında kalan bir olayın veya olgunun olasılığı hesaplandığında denklemdeki çarpanlara atfedilen değerler kişinin epistemik durumundan ziyade olay ile ilişkili diğer durumlar dikkate alınmaktadır. Buradan hareketle bir olayın olma olasılığına dair bir hesap yapılır ve olayın gerçekleşme olasılığına dair sunulan sonucun da doğru olmaya yakın olduğu söylenebilir. Ancak, Tanrı'nın varlığı meselesinde durum tamamen farklıdır. Burada çarpanlara kesin değerlerin atfedilmesi neredeyse imkânsızdır. Buna karşın kişinin Tanrı'nın yokluğunu kanıtlamak için sahip olduğunu düşündüğü delillerden hareketle yapacağı bir olasılık hesaplaması, sadece kendisinin daha önceden sahip olduğu inancını teyit ettirmek için kullandığı düşünülebilir. Dolayısıyla bu durum olasılık hesabı temelinde geliştirilen argümanın genel geçer olmadığına dair bir dayanak oluşturmaktadır. Bu nedenle Tanrı'nın yokluğunu belirlemek için yapılan bir olasılık

---

[195] Rowe, a.g.m., s. 269.

hesabı bir teistin kendi inanç kümesi ve sahip olduğu deliller dikkate alındığında farklı bir sonuç verecektir.

Sonuç olarak Rowe'un mevcut bölümde yer alan ikinci argümanında P'den Q'ya tümevarımsal bir yol ve Q'dan ~G'ye de tümdengelimsel bir yol izlenerek bir argüman inşa edilmekteydi. Ancak üçüncü argümanda yapmış olduğu tartışmalardan yola çıkarak, özellikle P'den Q çıkarımını yaparken sahip olduğu inancını kaybetmesiyle Rowe, Q'yu son argümanından tamamen çıkarmakta ve direkt olarak P'den ~G'ye geçmek ile argümanını bir hayli basitleştirdiğini düşünmektedir.[196]

3.4. Ilımlı Rowe

Şimdiye kadar sunduğu argümanlardan sonra, teizme karşı yine de ılımlı bir tutum sergileyen Rowe, teistik inanç doğru olmasa da teistlerin inançları için makul temellere sahip olabileceklerini dile getirir. Böylece Rowe, teizme karşı tam bir reddiyeci tavır sergilememiş aksine kendi argümanına karşı geçerli olduğunu düşündüğü bir itiraz ileri sürmüştür. Bu yönde kendisi ilk argümanının birinci öncülüne yönelik ileri sürülebilecek en etkili itirazın "G. E. Moore Değiştirmesi" olarak adlandırılan itiraz yöntemi olduğunu dile getirir. Bahsedilen yöntem ile bir argüman tam tersi ile cevaplandırılmaya çalışılır. Kısaca "1, 2, o halde 3" gibi bir argümanın olduğunu düşünelim. Moore Değiştirmesine göre, direkt olarak 1'e karşı tartışmak yerine ilk argümanın sonucunun reddi ile başlayan, ikinci öncülü aynı şekilde kabul eden ve sonuç olarak birinci öncülün reddi ile sona eren yani, "Değil-3, 2, o halde

[196] Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", s. 88.

Değil-1" gibi yeni bir argüman"[197] geliştirilerek orijinal argümana itiraz yönlendirilmektedir.

Yukarıdaki iki argüman karşılaştırıldığında eğer birinci argüman geçerli ise ikinci argüman da geçerli olmak durumundadır. İki argümanın da ikinci öncülleri aynıdır ve onlardan hangisinin tercih edilmesi gerektiği konusu ise argümanların birinci öncülleri ile ilgili bir durumdur. Bu bağlamda Moore Değiştirmesi, Rowe'un ilk argümanına uygulandığında şöyle bir argüman ortaya çıkmaktadır:

Değil-3. Her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve tamamen iyi bir Tanrı vardır.

2. Eğer daha büyük bir iyiliğin ortaya çıkmasına engel olmayacaksa veya eşit derecede veya daha kötü bir kötülüğe sebep olmayacaksa her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve tamamen iyi bir varlık önleyebileceği bütün şiddetli acı ve ızdırapların ortaya çıkmasını önler.

Değil-1. Her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve tamamen iyi bir varlığın daha büyük bir iyiliği kaybetmeksizin veya eşit ölçüde veya daha kötü bir kötülüğe izin vermeksizin önleye bileceği şiddetli acı ve ızdırap örnekleri yoktur.[198]

Burada 1 ve 2'den 3 sonucunu çıkaran ateizm lehine olan argüman ve Rowe'un teistin en iyi cevabı olduğunu düşündüğü (değil-3) ve (2)'den (Değil-1) sonucuna varan argüman olmak üzere iki argümana sahibiz. Rowe, teistin yukarıdaki cevaptan yola çıkarak ateizm lehine olan argümanın birinci öncülünün reddi için rasyonel temellere sahip olabileceğini ve böylece teistin ortaya koymuş olduğu argümanın birinci öncülü reddetmek için rasyonel temellere sahip olmak ile ateizm lehine olan argümanın hatalı

---

[197] Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", s. 339.

[198] Rowe, a.g.m., s. 339; Moore Değiştirmesi sonucu elde edilmiş olan bu yeni argüman aynı zamanda şu şekilde sadeleştirilebilir: **Değil-3**: Tanrı vardır, **2**: Tanrı var ise anlamsız kötülük yoktur. O halde, **Değil-1**: Anlamsız kötülük yoktur.

olabileceğini kabul etmektedir.[199] Bütün mülahazalar sonucunda Rowe, bir ateistin teistlerin inançlarının rasyonelliği ile ilgili nasıl bir pozisyon alması gerektiğini tartışır. Bu bağlamda teizme karşı dostane bir tavrın (dostane ateizmin[200]) en makul tavır olduğunu düşünmektedir. Bir inanca sahip olmak için o inancın doğru olmak gibi zorunlu bir şartının olmadığını ileri süren Rowe'a göre dostane ateizm, teistin Tanrı'nın var olduğuna inanmada rasyonel olarak haklı olduğu görüşünü savunmak ile onun doğru bir inanca sahip olduğunu düşünmeye kalkışmamaktadır. Onun kalkıştığı şey, ateistin reddettiği ve reddetmede rasyonel olarak haklı olduğuna ikna olduğu bir inanç için teistin de rasyonel temellere sahip olduğu kanaatidir. Rowe böylesi bir görüşün muhtemel olduğunu iddia eder ve bu durumu bir örnek ile açımlar:

> Arkadaşlarının, senin Hawai'ye giden bir uçağa bindiğine ve uçağın havalandığına dair bir bilgiye sahip olduklarını varsayalım. Kalkıştan saatler sonra arkadaşların uçağın denize düştüğü haberini alıyorlar. 24 saat süren aramalar sonucunda hiç bir kurtulan bulunamıyor. Bu şartlar altında arkadaşların senin de öldüğüne inanmakta rasyonel olarak haklıdırlar. Ancak senin, can yeleğini giyip uçaktan çıktığın ve arama uçaklarının neden henüz yerini saptayamadığını merak ettiğin için kendi ölümüne inanmanın rasyonel olmadığı açıktır.[201]

---

[199] Rowe, a.g.m., s. 339.

[200] Rowe bir ateistin teizme karşı takınabileceği üç ana pozisyonun olduğunu belirtir. Birincisi teistik Tanrı'nın var olduğuna inanmakta hiç kimsenin rasyonel olarak haklı olmadığını (doğrulanmadığını) savunan ve Rowe'un "dostane olmayan ateizm" olarak isimlendirdiği pozisyondur. İkincisi, teistin Tanrı'nın var olduğuna inanmakta hiç kimsenin rasyonel olarak haklı olduğu veya olmadığı yönünde hiçbir inanca sahip olmayan ve Rowe'un "kayıtsız (ilgisiz) ateizm" olarak adlandırdığı pozisyonudur. Son olarak bazı teistlerin teistik Tanrı'nın var olduğuna inanmakta rasyonel olarak haklı olduğunu savunan görüşü de Rowe "dostane ateizm" olarak isimlendir ve bu pozisyonu savunmak için tartışır. Rowe, a.g.m., s. 339.

[201] Rowe, a.g.m., 340; Buradaki örneğe benzer olarak şöyle bir örnek de betimlenebilir: Elektrik çarpması sonucu hayatını kaybettiği düşünülen bir kişi defnedildikten sonra toprağın onun elektriğini çekmesi sonucu kişinin tekrar canlanması muhtemeldir. Ki gerçek hayatta buna benzer birkaç olaya rastlanmıştır. Bu durumda olan bir kişi ölmediğini bilmektedir ve ölmediğine dair rasyonel temellere sahiptir. Ancak tabut içerisinde defnedilmiş olduğu için bunu başkalarına bildirememektedir. Bununla birlikte onu defneden kişiler de onun öldüğünü düşünmektedirler. Ve onun öldüğüne dair bazı rasyonel temellere sahiptirler. Şimdi tabuttaki kişi ölmediğini onu tabut ile birlikte defnetmiş olanlara kanıtlayamamaktadır. Ancak kendisi ölmediğine dair rasyonel temellere sahiptir. Rowe'un konuya dair düşüncesi bir nevi burada sunulan örnek ile benzeşmektedir.

Yukarıdaki örnekte ateistlerin teistik Tanrı anlayışını reddettikleri ve bunda mantıksal olarak haklı olduklarına ikna olduklarının vurgusu bulunmaktadır. Bunun yanında teistin de Tanrı inancına sahip olmak için kendince rasyonel temellere sahip olabileceği vurgulanmaktadır. Rowe, bu düşüncenin mümkün olduğunu; çünkü bir teistin var olan argümanlardan hareketle Tanrı'nın varlığına inanmayı mantıksal olarak temellendirebileceğini belirtir. Rowe, ateistler için yanlış olsa da teistlerin ileri sürdüğü argümanların onların Tanrı inancına sahip olmaları için yeterli olabileceğini savunur.[202] Burada zikredilen tutumu, agnostisizm olarak tasvir etmek yanlış olacaktır. Çünkü burada hangi düşüncenin doğru olduğunun bilinemeyeceği iddiasından ziyade herkesin sahip olduğu düşünce için kendisini ikna edebilecek veya onu rasyonel olarak temellendirebilecek düzeyde bir takım delillere sahip olabileceği kanaati vardır. Ayrıca onun ileri sürmüş olduğu argümanın ateizmin lehine olması da bahsedilen düşünceyi desteklemektedir.

Ancak dostane ateizm teorisinde ve onu desteklemek için verilen örnekte önemli bir açık vardır. Zira örneğe bakacak olursak denize inen uçağın yolcularından herhangi birisinin 24 saat içinde bulunamamış olması yolcuların ölmüş olduğu anlamına gelmemektedir. İlk olarak, kazanın gerçekleşmesi sonucu yolcuların ölmüş olma olasılıkları çok yüksek olabilir. Ancak bütün yolcuların ölmüş olduğunu söylemek sadece bir tahminde bulunmak anlamına gelir. Bu konuda bir tahminde bulunmak ise olayın gerçek anlamda vuku bulduğu anlamına gelmemektedir. İkinci olarak burada Rowe'un dostane ateizm ile asıl kastettiği, teizmin doğru olabileceği ihtimali değil sadece teistin, ateistlerin yanlış olduğunu bildiği bir inanca sahip olmak için rasyonel temellere sahip olabileceğidir. Diğer bir ifade ile Rowe'un söyleminde yanlış bir inancın da rasyonel temellere sahip olabileceği vurgusu vardır. Bu noktada asıl sorulması

---

[202] Rowe, a.g.m., s. 340.

gereken soru yanlış bir inancın rasyonel temellere sahip olabilmesinin mümkün olup olmadığıdır.

Teistler lehine söylemek zorunda kaldığı bu ifadelere Rowe'u sevk eden gerçek neden nedir? Muhtemelen olasılık hesaplarında denklemin istediği gibi sonuçlanmamasıdır. Tanrı'nın varlığı konusunda olasılık hesaplarının ona kesin bir sonuç vermediğini görmesi, Rowe'u yumuşak bir geçişle teistlerin de kendilerini ikna etmeye yetecek argümanlara sahip olabilecekleri sonucuna ulaştırmış olmalı. Aslında burada Rowe'dan beklenen şuydu: ateizm bütün rasyonellik iddialarına rağmen Tanrı'nın varlığını savunan teistleri susturabilecek kesin argümanlara sahip değildir. Bunu yapmak yerine Rowe, ateistlerin adeta lütufta bulunarak teistlerin kendilerince haklı olabilecekleri söylemini geliştirdiğini görüyoruz.

Özetle, bu bölümün temel tartışma konusunu Rowe'un ateizm lehine ileri sürdüğü argümanlar oluşturmaktadır. Tanrı'nın varlığı aleyhine üç argüman ileri süren Rowe, neticede argümanlarını bazı kötülüklerin anlamsız olduğu ve bu tür kötülüklerin Tanrı'nın var olma olasılığını düşürdüğüne dair rasyonel temel sağladığı tezi üzerinde temellendirildiği söylenebilir. Rowe argümanlarını özellikle dünyada insan ve hayvan acılarının çok ve çeşitli olması, gözlemlediği iyiliklerin Tanrı'nın kötülüklere izin vermesine haklı bir gerekçe sağlamayacağı düşüncesi ve mutlak kudret sahibi bir varlığın neler yapabileceğine dair yargılar üzerinde temellendirmeye çalışmıştır.

Öncelikle, onun ilk argümanına bakıldığında burada iki önemli varsayımda bulunduğu göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki anlamsız olarak tabir edilen bir kötülük türünün mevcut dünyada bol miktarda bulunduğudur. İkincisi ise teolojik öncülde bildirilmekte ve her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak anlamda iyi bir Tanrı'nın varlığının anlamsız kötülükler ile uyuşmayacağıdır. Rowe, yukarıdaki iki varsayımdan hareketle Tanrı'nın muhtemelen var olmadığını iddia etmektedir. Tanrı'nın herhangi bir

amaca hizmet etmeyen kötülükleri önleyeceği düşüncesi birçok teist tarafından kabul göreceğinden argümanın birinci öncülünde sunulan varsayımın tartışmalı olduğu savunulabilir.

Nitekim anlamsız kötülük olarak tabir edilen bir kötülük türünün gerçek anlamda var olduğu iddiası şüphelidir. Çünkü insanın bilişsel açıdan sınırlı bir varlık olması sebebiyle Tanrı'nın belirli bir olaya izin vermesi, müdahale etmemesi veya olayı engellemesi durumlarında sahip olacağı gerekçelere erişmesi mümkün görünmemektedir. İlaveten anlamsız kötülüğün var olduğu kabul edilse bile bu tür kötülüklerin Tanrı'nın varlığı ile uyumsuz olduğu düşüncesi de tartışmalıdır. Çünkü eğer Tanrı varsa O'nun anlamsız kötülüklere izin vermek için bir sebebinin olabileceği savunulabilir.

Mutlak bilgi sahibi olan Tanrı'nın belirli bir kötülüğe izin vermek veya onu engellemek için müdahaleden kaçınmasının haklı bir gerekçesinin olması durumunda bunun bilgi açısından sınırlı bir kapasiteye sahip insanlar tarafından farkına varılmasındaki güçlük Rowe'un birinci varsayımını desteklemek için yeni (ikinci) bir argüman kurmasına neden olmuştur. Bu yeni argümanında Rowe, *bildiğimiz hiçbir iyiliğin* Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamayacağı (P) varsayımından *hiçbir iyiliğin* Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesini haklı gösteremeyeceği (Q) çıkarımında bulunmaktadır. Buradan muhtemelen Tanrı yoktur sonucuna varmaktadır. P'den Q çıkarımında haklı olduğunu temellendirmek için Rowe, bilinen iyiliklerin tamamının onlar hakkında derinlemesine düşünüldüğünde, her şeye gücü yeten bir varlığın E1 veya E2'ye izin vermek zorunda kalmaksızın elde edebileceği türde olduğunu savunur.

Bu argümanda da birkaç önemli varsayım bulunmaktadır. Birincisi bilinen bütün iyilikler hakkında tam bir kavrayışa sahip olduğumuzdur. İkincisi bilinen iyiliklerin hiç

birisinin Tanrı'nın kötülükleri engellememesi için haklı bir gerekçe olmayacağıdır. Üçüncüsü bilinen iyiliklerin diğer bütün muhtemel iyilikler ile ilgili olarak bir fikir verdiğidir. İlk olarak insanın bilinen iyiliklerin, var olan bütün muhtemel iyiliklerin numuneleri olduğunu belirlemesi, sınırlı bir kapasiteye sahip olduğu düşünüldüğünde pek mümkün görünmemektedir. İnsanın epistemik açıdan sınırlı olması sebebiyle Tanrı'nın sebeplerini kavrayamaması Tanrı'nın bir sebebinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu da göstermektedir ki ikinci argümanda da önemli bazı güçlükler gözlemlenmektedir.

Bütün bunlara karşın Rowe, yeni bir argüman geliştirmeye girişmiştir. Bu argümanında Q öncülünden vazgeçen Rowe, *Bayes Teoremi* ile P, G (Tanrı vardır) ve ~G'nin olasılıklarının arka plan bilgisi (k) üzerinden belirlenebileceğini düşünmektedir. Rowe, netice itibariyle P öncülünün sadece G'nin olma olasılığını başka türlü olma olasılığından daha düşük kıldığına değil; aynı zamanda G'nin olasılığını ~G'in olasılığından daha düşük kıldığına inanmada da haklı olduğumuzu temellendirmeye çalışmaktadır. Rowe, kurguladığı argümanının gücünü düşünsel anlayışımızın içine giren iyiliklerin hiçbirinin Tanrı'nın E1 ve E2 gibi kötülüklere izin vermesine haklı bir gerekçe oluşturmasının düşünülemeyeceğinden elde ettiği kanaatindedir.

Bu argümana karşı P'nin Tanrı'nın varlığına karşı delil olup olmayacağının, eğer delil olarak sayılacaksa P'nin yegâne delil olup olmadığının ve P'ye ek olarak sunulacak delillerin neler olduğunun sorgulanması gerekmektedir. Buradan hareketle Tanrı'nın varlığına dair bir olasılık hesaplama girişiminden elde edilecek sonuç kişinin dünyayı nasıl gördüğü ile bağlantılı olacağı ve bir teist açısından Tanrı'nın varlığı teistin sahip olduğu toplam deliller temel alındığında daha olası olacağı söylenebilir.[203]

---

[203] Swinburne, *The Existence of God*, s. 19.

II. BÖLÜM

DELİLCİ KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE ŞÜPHECİ TEİZM

Rowe'un argümanları felsefe dünyasında büyük bir ilgi uyandırmakla birlikte bazı önemli eleştirilere de konu olmuştur. Bu noktada ileri sürülmüş itirazlarda da görüleceği üzere Rowe'un ortaya koymuş olduğu argümanları bertaraf etmenin iki yolu bulunmaktadır. Her iki yol da onun birinci argümanı üzerinde şekillenmektedir. Birinci yol, Rowe'un ilk argümanının tecrübeye dayalı öncülünün yanlış olduğunu ortaya koymak, yani anlamsız veya gereksiz olarak tabir edilen türden kötülüklerin varlığını tartışmaya açmaktır. Böyle bir tartışmanın ise üç yolu görünmektedir. Bunlardan birincisi bir teodise yoluyla Tanrı'nın dünyada meydana gelen kötülüklere müsaade etmesinin asıl sebeplerinin ne olduğunu belirleme girişimi olabilir. Bunun neticesinde dünyamızda karşılaşılan hiçbir kötülük anlamsız olmayacaktır, çünkü meydana gelmekte olan bütün kötülükler ya daha büyük iyiliklerin gerçekleşmesini sağlamak ya da eşdeğer veya daha fena kötülüklerin ortaya çıkmasını engellemek için zorunlu olacaktır. Dolayısıyla Rowe'un argümanlarına karşı bir teodisenin geliştirilmesi durumunda dünyada meydana gelmekte olan her bir kötülüğün anlamsız bir kötülük örneği olmadığının gösterilmesi gerekecektir.

Birinci öncüle karşı çıkmanın ikinci yolu ise bir savunma geliştirmektir. Savunma, Tanrı'nın kötülüklere izin vermesinin asıl sebeplerinden ziyade Tanrı'nın kötülüklere izin vermesinin muhtemel sebeplerinin bizim bildiğimiz kadarıyla ne olabileceği düşüncesine dayanır. Buna göre, eğer Tanrı'nın Rowe'un argümanlarında anlamsız acı ve ızdıraplara birer örnek olarak kullandığı kötülüklere izin vermesi için muhtemel sebepleri var ise bu durumda argümanın ilk öncülünü kabul etmek için hiçbir

sebep kalmayacaktır. Nitekim muhtemel sebeplerden bir tanesinin zikredilmesi ile birinci öncül ve dolayısıyla argüman çürütülmüş olacaktır.

Argümanın birinci öncülüne, son olarak, şüpheci teistlerin yaptığı gibi reddiye geliştirerek karşı çıkılabilir. Bu yöntem ile bazı belirli kötülüklerin anlamsız olduğu iddiasının gerçekte bir karşılığının olmadığı, çünkü Tanrı'nın kötülüklere müsaade etmesinin insanlar tarafından henüz idrak edilemeyen bazı sebeplerinin olabileceği savunulmaktadır. Bu son yöntem ile diğer iki yöntem arasında önemli bir farklılık bulunmaktadır. Birinci yöntemde Tanrı'nın sebeplerinin tam anlamıyla ne olduğunun ortaya konulması gerekirken ikinci yöntemde Tanrı'nın muhtemel sebeplerinin insanlar tarafından bazen bilinebileceği ve bazen de bilinemeyeceği (hatta bilinemeyeceği iması daha ağırdır) iması vardır. Ancak şüpheci teizm, Tanrı'nın sebeplerinin sınırlı bir bilişsel yetiye sahip olan insan tarafından kavranamamasının normal olduğunu ve sebepler hakkındaki bilgisizliğin Tanrı'nın varlığı aleyhine bir delil olarak kullanılamayacağını öngörmektedir.

Rowe'un argümanını çürütmenin diğer bir yolu ise argümanda aynı zamanda teolojik öncül olarak da bilinen ikinci öncüle karşı çıkmaktır. Diğer bir ifade ile Tanrı'nın varlığının anlamsız kötülükler ile uyumsuz/çelişkili olmadığı savunularak buna destek sağlayacak gerekçeler ortaya koymaktır. Aslında bu yöntem, Tanrı'nın gereksiz kötülükleri engellememesinin kesin veya muhtemel sebeplerini ortaya koyma çabası içinde olacağından, bir teodise veya savunma geliştirme girişimi olarak da düşünülebilir. Ancak ikinci öncüle karşı aynı zamanda şüpheci bir tavır da sergilenebilir. Burada Tanrı'nın varlığının gereksiz kötülükler ile uyumlu olduğu ancak Tanrı'nın gereksiz kötülüklere izin verme gerekçelerinin insanlar tarafından bilinemeyeceği vurgulanacaktır. Ne var ki her ne kadar teolojik öncüle karşı William P. Alston tarafından şüpheci bir tavır sergilenebileceği önerilse de bu yönde kapsamlı bir itiraz geliştirilmemiştir.

Rowe’un argümanlarına karşı ileri sürülen itirazlar da yukarıdaki yöntemler izlenerek ortaya çıkmıştır. Ancak birinci yol izlenerek oluşturulan itirazlar savunma ve teodise geliştirmekten ziyade reddiyeler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda birinci yolu izleyerek oluşturulan eleştiriler genel olarak şüpheci teistler tarafından geliştirilmiştir. Şüpheci teistler, hem Rowe’un ilk argümanının birinci öncülünü reddetmiş hem de bu öncülü desteklemek için ileri sürülmüş olan diğer iki argümana karşı güçlü itirazlar yöneltmişlerdir. Dolayısıyla onlar Rowe’un argümanlarında anlamsız olduğu iddia edilen kötülük örneklerinin gerçekten anlamsız olup olmadığı konusunda bir yargıda bulunmaktan kaçınmayı önermektedirler. Buna göre sınırlı bir bilişsel kapasiteye sahip olan insanın Tanrı’nın bazı belirli kötülüklere neden izin verdiğini kavrayamaması gayet olağandır. Bu düşüncede olan şüpheci teistler arasında Stephen J. Wykstra, William P. Alston, Alvin Plantinga ve Michael Bergmann gibi isimler sayılabilir.

İkinci yolu izleyerek Rowe’un ilk argümanının ikinci öncülünü hedef alan türden bir itirazda teolojik öncülün bütün teistler tarafından kabul edilmediği ve dolayısıyla genel geçer olmadığı vurgusu vardır. Burada Tanrı’nın gereksiz kötülüklere izin vermesinin bazı haklı sebeplerinin olduğu ve böylece bu türden kötülüklerin Tanrı’nın varlığı ile uyumlu olduğu savunulmaktadır. William Hasker ve Peter van Inwagen böyle bir yaklaşımla bir bakıma özdeşleşen isimlerdir. Hasker, ikinci öncüle karşı bir teodise geliştirme çabası içindeyken, van Inwagen savunmalar geliştirerek Tanrı’nın varlığının gereksiz kötülükler ile uyumlu olabileceğini göstermeye çalışmıştır. Bu bölümde şüpheci teistlerin Rowe’un argümanına karşı geliştirdikleri itirazlar ve sonraki bölümde ise Tanrı’nın varlığının gereksiz kötülük ile uyumlu olabileceği yönündeki görüşler ele alınacaktır.

1. Delilci Kötülüğe Karşı Şüpheci Teizm

Rowe'un argümanlarına karşı ileri sürülen itirazların ilk türü olan şüpheci teizm Tanrı'nın var olduğunu savunmakta ve gereksiz olarak isimlendirilen kötülüklerin gerçekten gereksiz olup olmadığı konusunda bilinemezci bir tutum sergilemektedir. Mükemmel varlık anlayışını yansıtan bir Tanrı tasavvurunu öngören bu görüş, sınırlı bir kapasiteye sahip olan insanın mükemmel vasıflara sahip bir Tanrı'nın belirli bir takım fiillerini veya bazı olaylara karşı sessiz kalmasının sebeplerini kavrama noktasında bilinemezci olunması gerektiği düşüncesi üzerine kurulmuştur. Burada Tanrı varsa O'nun söz konusu olguları insandan daha iyi bildiği ve dolayısıyla eğer O'nun bir fiilde bulunması veya fiilde bulunmaktan kaçınması için bir sebebi varsa bu sebebin insanlar tarafından kavranamıyor olmasının gayet normal olduğu savunulmaktadır. Bu düşünce temel alındığında Tanrı'nın belirli bir kötülüğe izin vermesinin veya müdahaleden kaçınmasının sebepleri hakkındaki bilgisizlik Tanrı'nın varlığına karşı kullanılamayacaktır.

Şüpheci teizmi savunanlara göre, insanın epistemik kapasitesi sınırlı olup her şeyi tam anlamıyla kavrayabilecek durumda değildir. Dolayısıyla, Tanrı'nın belirli bir olayın meydana gelmesine izin vermesi veya bir şeyin meydana gelmesini engellemesi için bir sebebinin olup olmadığının sınırlı kapasiteye sahip insanlar tarafından bilinmemesi O'nun hiçbir sebebinin olmadığı anlamına gelmemektedir.

Görüldüğü gibi şüpheci teizm gereksiz kötülüğün var olduğu konusunda bilinemezci bir tutum sergilenmesi gerektiğini öngörmektedir. Bu yaklaşım dünyamızda birçok korkunç kötülüğün var olduğunu ve bu kötülüklerin ne tür haklı sebeplerinin olabileceği konusunda hiçbir şey ileri sürmemekle birlikte konuya dair bilgisizliğin

hiçbir haklı sebebinin olmayacağı anlamına gelmediğini savunmaktadır.[204] Böylece şüpheci teizm, Rowe'un birinci delilci kötülük argümanının anlamsız kötülüğün var olduğunu ileri süren ilk öncülünü ve bu öncülü desteklemek için kurduğu diğer iki argümanı hedef almaktadır. Şüpheci teizmin anlamsız kötülüğün varlığına karşı sunduğu gerekçeler kuvvetli ise, bu durumda Rowe'un birinci bölümde sunulan argümanları çürütülmüş olacaktır. Öyle ki şüpheci teizm anlamsız kötülüğün varlığını savunan ilk öncülün doğruluğu ile onu temellendirmek için ileri sürülen diğer iki argümana ilişkin şüpheci bir tutum uygun görmektedir. Buna göre, eğer Tanrı'nın belirli bir kötülüğe izin vermesi için bir sebebinin olup olmadığı konusunda herhangi bir şey söylenemiyorsa, o halde dünyada meydana gelen kötülüklerin anlamsız olduğuna dair bir yargıda da bulunulamaz. Eğer dünyada meydana gelen kötülüklerin anlamsız olduklarına dair bir yargıda bulunulamıyorsa onların anlamsız olduklarından yola çıkarak Tanrı'nın var olmadığı sonucuna da varılamaz. Wykstra, Alston, Plantinga ve Bergmann yukarıda sunulan yaklaşımla Rowe'un argümanlarına karşı tartışanların başında gelmektedirler.

İlk olarak Wykstra, Rowe'un argümanındaki "her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir Tanrı'nın belirli bir ızdıraba izin vermesini haklı gösterecek daha ağır basan bir iyilik yoktur" iddiasına "makul epistemik erişim şartı" olarak isimlendirdiği ilkeyi uygulamakta ve Rowe'un argümanının bu ilkeyi karşılamadığı için başarısız olduğunu ileri sürmektedir.[205] Wykstra'dan sonra Alston, Rowe'un argümanlarına yönelik benzer bir itirazda bulunmuştur. Alston, Tanrı'nın tabiatının bir tür gizem içerdiği fikrinden

---

[204] Justin P. McBrayer, "Skeptical Theism", *Philosophy Compass,* 5:7, (2010), s. 612.

[205] Stephen J. Wykstra, "The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'", *International Journal for Philosophy of Religion,* 16, (1984), s. 152.

yola çıkmakta ve bahsedilen gizemin insanlar tarafından anlaşılmasının güçlüğüne istinaden Rowe'a itiraz etmektedir.[206]

Plantinga ise insanın bilişsel yetilerinin Tanrı'nın bilişsel güçlerine oranla çok zayıf olduğundan hareketle Tanrı'nın bir takım belirli kötülüklere izin vermek için sahip olabileceği sebeplerin insana görünür olması gerektiğine dair makul bir gerekçelendirmenin mümkün olmadığını ileri sürmektedir.[207] Buradan hareketle Rowe'un Bayes Teoremini temel alan son argümanının benzer türdeki dengeleyici argümanlar ile karşılanabileceğini savunmaktadır. Son olarak, Bergmann, önceki şüpheci teizm tartışmalarından hareketle şüpheci teizmin temel tezlerini ortaya koyar ve bu tezlerden hareketle Rowe'un son argümanının başarılı olmasının sadece bu tezlerin yanlış olmasına bağlı olduğunu tartışır.[208] Şimdi isimleri zikredilen düşünürler tarafından Rowe'un argümanlarına karşı geliştirilen itirazları sırasıyla ele alalım.

1.1. CORNEA İlkesi

Teizmde Tanrı, mutlak mükemmel varlık olarak tasvir edilmekte ve O'nun belirli sıfatlara sahip olduğu belirtilmektedir. Ayrıca O'nun sıfatlarında da herhangi bir eksiklik bulunmaması gerekmektedir. Özellikle O'nun her şeyi bilen varlık olması, bilgi açısından herhangi bir kısıtlamaya tabi olamayacağına işaret etmektedir. Buna karşılık insan ise bilgi açısından nakıs ve aciz bir varlık olarak tasavvur edilmektedir. Bu, Tanrı ve insan arasında epistemik açıdan bir farkın olduğunu göstermektedir. Epistemik fark;

---

[206] William P. Alston, "Two Cheers for Mystery", *God and the Ethics of Belief: New Essays in Philosophy of Religion,* ed. Andrew Dole & Andrew Chignell, (Cambridge: Cambridge University, 2005), s. 112; Alston, "The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition", s. 30.

[207] Alvin Plantinga, "Epistemik Probability and Evil", *The Evidential Argument from Evil,* ed. Daniel Howard-Snyder, (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1996), ss.73-74.

[208] Michael Bergmann, "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil", *Noûs,* 35:2, (2001), s. 279.

Tanrı’nın mutlak ve mükemmel bir bilgiye sahip olmasına karşın insanın bilişsel açıdan sınırlı bir varlık olmasıdır. Böylece epistemik sınırlılığından dolayı insanın, Tanrı’nın bazı olaylara neden izin verdiğini veya müdahalede bulunmak suretiyle engellemediğini bil(e)memesi normal karşılanmak durumundadır. İşte Tanrı ve insan arasındaki böyle bir epistemik fark üzerinde yoğunlaşarak “muhtemelen anlamsız kötülük vardır” iddiasına karşı çıkmak mümkündür. Tanrı ve insan arasındaki epistemik farkı dikkate alarak Rowe’un delilci kötülük argümanlarına karşı bir reddiye geliştiren düşünür Stephen J. Wykstra’dır.

Tanrı ve insan arasındaki epistemik farktan hareketle bir ilke geliştiren Wykstra bunu “Makul Epistemik Erişim Şartı” (*the Condition of Reasonable Epistemic Access*) (CORNEA) olarak isimlendirmiştir. CORNEA kısaca bilinen bir durum dikkate alınarak bir iddiada bulunulduğunda; iddia ile kişiyi söz konusu iddiaya inanmaya meylettirdiği bilinen durum arasında kanıta dayalı (açık) bir bağlantı olduğunu ve eğer kişi için bu kanıta dayalı (açık) bağlantının sağlandığını kabul etmek makul değilse, o zaman iddiasında da haklı olmayacağını ifade etmektedir. Meydana gelen veya gelmekte olan acı ve ızdırapların haklı gerekçelerinin olmadığı, dolayısıyla görünürde anlamsız oldukları, buna karşın eğer Tanrı varsa bu tür kötülüklerin dünyamızda bulunmaması gerektiği iddiası, Tanrı varsa o halde kötülüklerin insana anlamsız görünmemesini gerektirmektedir. Burada kötülüklerin anlamsız görünmesine izin verilmeyeceği, dolayısıyla kötülüklerin haklı gerekçelerinin insana bildirilmesi gerektiği savunulmaktadır. İşte CORNEA bu tür bir gerekliliğin makul olmadığı, eğer Tanrı varsa insanların sınırlılığı sebebiyle O’nun gerekçelerini bilmemesinin olağan olduğu ve bu bilgisizliğin de Tanrı’nın varlığı aleyhine bir delil olarak sunulamayacağını betimlemektedir. Böylece Rowe’un ilk iki argümanına karşılık olarak insanın epistemik durumunun karşılaması gereken bir koşul ortaya koyarak argümanların belirtilen koşulu

sağlamadığını ileri süren Wykstra, Rowe'un argümanlarının sağlam olmadığını göstermeye çalışmıştır.

1.1.1. Anlamsız Kötülük ve CORNEA

Rowe'un ilk argümanını sunarken değindiğimiz üzere onun ulaştığı sonuçlar, öncülleriyle uyumlu olsa da bizatihi öncüllerinin doğru olup olmadığının gösterilmesi gerekmektedir [209] Şüpheci teizm dikkate alındığında argümanın ikinci öncülü (Eğer daha büyük bir iyiliğin ortaya çıkmasına engel olmayacaksa veya eşit derecede ya da daha fena bir kötülüğe sebep olmayacaksa her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak anlamda iyi bir varlık önleyebileceği bütün şiddetli acı ve ızdırapların ortaya çıkmasını önler) bir teistin kabul etmesi gereken bir öncül gibi görünmektedir. Çünkü bunun aksi bir durum Rowe'un örnek olarak verdiği acılara ya Tanrı'nın kayıtsız kaldığı ya da bu acılara izin vermekte bir beis görmediği anlamına gelir. Nitekim şüpheci teizmde insanların maruz kaldığı acı ve ızdıraplara karşı sessiz kalan bir Tanrı'nın ibadete layık olduğunu kabul etmek zordur.[210] Buradan hareketle Wykstra, ikinci öncülün hem teist hem de ateistlerin kabul etmesi gereken temel bir doğru olduğunu iddia eder. Bu noktada Rowe ile aynı fikirde olan Wykstra, argümanın geçerli olduğunu ve Rowe'un argümanının birinci öncülünün de kabul edilmesi durumunda ateizmin de kabul edilmesi gerektiğinin altını çizer.[211]

Rowe'un argümanındaki düğüm noktasının ızdırapların çoğunun "daha ağır basan hiçbir iyiliğe olanak tanıyor gibi görünmediği" ifadesi olduğunu belirten Wykstra,

---

[209] Wykstra, "The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'", s. 140.

[210] Wykstra, a.g.m., s. 141.

[211] Wykstra, a.g.m., s. 142.

argümanın birinci öncülünü hedef tahtasına koyar.[212] Nitekim hâlihazırda Rowe'un argümanına karşı ileri sürülen reddiyelerin çoğu da argümanın birinci öncülünün yanlış olduğunu göstermeye yöneliktir. Bütün bu karşı çabaların da göstermiş olduğu gibi argümanın en zayıf noktasının anlamsız kötülüklerin var olduğunu bildiren birinci öncül olduğu söylenebilir. Çünkü bu öncül, herhangi bir somut temele dayanmayıp sadece insanın bazı kötülüklerin neden ortaya çıktığına dair bilgisizliğinin onların anlamsız (gereksiz) olduğuna temel sağladığı varsayımından yola çıkmaktadır. Dolayısıyla buradaki temel sorun anlamsız kötülüklerin gerçekten var olup olmadığıdır.

Birinci argümanın ilk öncülü (Her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak anlamda iyi bir varlığın daha büyük bir iyiliği kaybetmeksizin veya eşit ölçüde ya da daha fena bir kötülüğe izin vermeksizin önleyebileceği şiddetli acı ve ızdırap örnekleri vardır) dikkatle incelendiğinde onun iki bileşenden oluştuğu görülür. Buna göre birinci bileşen; şiddetli ızdırap örneklerinin var olduğudur. İkinci bileşen ise; bahsedilen örneklerin en az birinde Tanrı'yı haklı gösteren bir amacın olmadığıdır. Yani ikinci bileşene göre, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir Tanrı'nın belirli bir ızdıraba izin vermesini haklı gösterecek daha ağır basan bir iyilik yoktur. Birinci bileşene mantıklı bir şekilde karşı çıkılamayacağı açıktır. Çünkü günlük olarak şiddetli acı ve ızdırap örneklerine şahit olmaktayız. Dolayısıyla burada tartışma konusu yapılması gereken, ilk öncülün ikinci bileşenidir. Nitekim Wykstra da ikinci bileşenin Rowe'un argümanında asıl ve tartışmalı kısım olduğunu ifade eder ve ikinci bileşeni çürütmeye yönelir.[213]

Gelinen noktada ikinci bileşenin: A) "Görünen o ki P" o halde, B) "P olduğuna inanmak mantıklıdır" şeklinde anlaşılabileceğini ifade eden Wykstra, yukarıdaki gibi bir çıkarımın Swinburne'ün "Eğer bir şey kişiye x gibi görünüyorsa, o halde muhtemelen

[212] Wykstra, a.g.m., ss. 138-139.

[213] Wykstra, a.g.m., s. 142.

öyledir" şeklinde de ifade edilebilecek olan "Safdillik İlkesi"'ni temel aldığını düşünür. Kişinin bir odanın içinde bir masa gördüğünü söylemesi, orada gerçekten bir masa olduğunu açıkça kanıtladığı anlamına gelmeyebilir. Çünkü bunun bir yanılsama olma ihtimali de vardır. Ancak kişinin orada gerçekten bir masa olduğuna dair olan inancı kendisi için yanlış değildir. Çünkü ona orada bir masa var gibi görünmekte ve o da orada bir masa olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla orada bir masanın var gibi göründüğü inancı, masanın tecrübesine konu olduğu kişi için kendi kendisini gerekçelendirmektedir. Diğer bir ifade ile kişiye orada bir masa var gibi görünmesi onun orada bir masa olduğuna inanması için yeterli bir delildir. Bununla birlikte bu delil yanlış ve reddedilemez değildir. Öncelikle edinilen tecrübe bir yanılgı ise kişinin bunun farkına varması da zordur.

Ayrıca "Eğer bir şey kişiye x gibi görünüyorsa, o halde muhtemelen öyledir." ilkesi aynı zamanda insanın tecrübesine konu olan şeyi kavramasının onun bilgisi dâhilinde olduğunu da ima etmektedir. Ancak bazı kötülüklerin anlamsız olduğu yargısı hem insanın tecrübesini hem de bilgisini aştığından, belirtilen yargıyı safdillik ilkesi üzerinde temellendirmek mümkün görünmemektedir. Ek olarak safdillik ilkesi bir şeyin varlığına dair yaşanmış bir tecrübeye dayanmaktadır. Buna karşılık Rowe'un argümanındaki ikinci bileşen herhangi bir bilginin veya tecrübenin olmadığını temel almaktadır. Birinde tecrübeye konu olan bir varlık veya nesne diğerinde ise bilgisizlik esas alınmaktadır. Konu bu açıdan ele alındığında yukarıdaki iki görüşün aslında birbirlerinden farklı oldukları görülecektir. Bu durumda safdillik ilkesi kullanılarak birinci öncülün ikinci bileşeninin doğruluğunun ortaya konulması mümkün değildir.

Wykstra da safdillik ilkesinin bu konuda ihtiyaç duyulan kriteri sağlamadığını, dolayısıyla bunun yerine A ve B arasındaki epistemik ilişkinin "Makul Epistemik Erişim Şartı" (CORNEA) olarak isimlendirdiği ilkeyi karşılaması gerektiğini savunur.

Böylece Wykstra, Rowe'un argümanının birinci öncülünün asıl ve tartışmalı olan bileşeninin yanlış olduğunu CORNEA ile ortaya koymaya çalışır. CORNEA ilkesi şöyledir:

> Bilinen bir S durumuna dayanarak, H şahsı, 'Görünen o ki P' iddiasında ancak, H'nin bilişsel yetenekleri ve onlardan yaptığı kullanım göz önüne alındığında, eğer P değilse, S muhtemelen H'nin gördüğünden farklı olursa haklıdır.[214]

Wykstra, CORNEA'nın mantığını şöyle açıklar; "Eğer ben 'öyle görünüyor ki P' dersem, benim inanmaya meyilli olduğum şey (yani P) ile beni inanmaya meylettirdiği bilinen durum arasında kanıta dayalı (açık) bir bağlantı olduğunu söylüyorum. Eğer benim için bu kanıta dayalı (açık) bağlantının sağlandığını kabul etmek makul değilse, o zaman 'öyle görünüyor ki P' demeye hakkım yoktur."[215] *Epistemik erişim koşulu*nun yerine getirildiğine inanmanın makul olmadığının varsayılması durumunda, inanmaya meyilli olunan şey (yani P) ile kişiyi inanmaya meylettirdiği bilinen durum (S) arasında kanıta dayalı (açık) bir bağlantının olduğuna inanmanın makul olması da neredeyse imkânsızdır. Buradan hareketle Wykstra, *epistemik erişim koşulu*nun yerine getirildiğine inanmak mantıklı değilse, o zaman 'öyle görünüyor ki P' yargısında haklı olamayacağımızı iddia eder. Sonuç itibariyle CORNEA ilkesine göre, 'öyle görünüyor ki p', (S'nin bilinmesi ile) demekte haklı olmak için "eğer p değilseydi, O halde S olduğundan muhtemelen ayırt edilebilir bir şekilde farklı olurdu" demeye inanmanın makul olması gerekir."[216]

CORNEA ilkesini Rowe'un argümanına uyarlamak için yavru geyiğin ızdırabının Tanrı'yı haklı gösterebilecek bir amaca hizmet eder gibi görünmediği

---

[214] Wykstra, a.g.m., s. 152; Peterson, *God and Evil*, s. 76; Trakakis, *The God Beyond Belief*, s. 78.

[215] Wykstra, a.g.m., s. 154.

[216] Wykstra, a.g.m., ss. 154-155.

yönündeki iddia dikkate alınmalıdır. Rowe'un argümanı için büyük bir öneme sahip olan örneğin özelliği, bildiklerimiz arasında yavru geyiğin ızdırabına daha ağır basan veya onun için haklı bir gerekçe olacak bir iyiliğin var olmadığı yönündeki varsayımdır. Bu durumda Wykstra CORNEA'nın bizi aşağıdaki soruyu sormaya zorladığını belirtir: "Rowe'un dile getirdiği türdeki acı örnekleri ile gerekli şekilde bağlantılı olan ve daha ağır basan bir iyilik olsaydı, bunun insan için açık olması (insana görünür olması) ne kadar muhtemel olurdu?"[217]

Görüleceği üzere CORNEA Rowe'un "göremiyorum o halde yoktur" varsayımının onun "öyle görünüyor ki P" iddiasında ancak eğer Rowe'un yavru geyiğin ızdırabı için Tanrı'yı haklı çıkaracak olan iyiliğin büyük ihtimalle "görülebilir" olduğuna inanması makul ise haklı çıkarabileceğini ifade etmektedir. Wykstra, bunu "makul görülebilirlik şartı" olarak isimlendirmekte[218] ve bunun üzerinden Rowe'un argümanını çürütmeye çalışmaktadır.

Yavru geyiğin ızdırabını haklılaştıracak olan iyiliğin insana "görülebilir" olması gerektiği hususunda Tanrı'nın aklı ve bilgisinin insana nazaran ne kadar büyük olabileceği sorusunu sormak gerekir. Wykstra, bu soruya bir benzetme ile cevap verir: "Bize oranla Tanrı'nın aklı kabaca, yetişkin bir insanın bir aylık bebeğe oranla aklı gibidir."[219] Buna göre, şayet Rowe'un dile getirdiği türde acı ve ızdıraplara daha ağır basan iyilikler var ise, onların bazılarının farkına varılması muhtemel olabilir. Ancak, yukarıdaki benzetme dikkate alındığında bu ızdırap örnekleri ile ilgili olarak daha ağır basan iyilikler var ise, insanın bunların çoğunun farkına varması gerektiği iddiası bir

---

[217] Wykstra, a.g.m., s. 155.

[218] Stephen J. Wykstra, "Rowe's Noseeum Argument from Evil", *The Evidential Argument from Evil,* ed. Daniel Howard-Snyder, (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1996), s. 129.

[219] Wykstra, "The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'", s. 155.

aylık bir bebeğin ailesinin onun bazı ızdıraplarına izin vermelerindeki amaçlarının çoğunun farkına varması gerektiği iddiası ile benzerdir.[220] Dolayısıyla nasıl ki bir aylık bir bebek ailesinin onun acı çekmesine izin verme sebeplerini (örneğin bebeğin hastalıktan korunması için ona iğne yaptırılması) kavrayamıyorsa aynı şekilde insanın da Tanrı'nın sebeplerini kavraması mümkün değildir. Burada sunulan analojinin makul olduğu düşünüldüğünde belirli bir kötülük örneğinin gerçek anlamda gereksiz olduğu iddiası makul görülmeyecektir. Buradan hareketle Wykstra, her bir şiddetli ızdırap örneği için onunla bağlantılı daha ağır basan bir iyilik türü olması durumunda insanların bu iyiliğe epistemik erişimlerinin olmayacağını düşünmek için iyi bir gerekçenin bulunduğunu dile getirir. [221]

Böylece Rowe'un birinci argümanındaki ilk öncülün (tecrübeye dayanan öncülün) zayıf olduğunu düşünen Wykstra, bu öncülün CORNEA'yı karşılamadığı için temelsiz olduğunu iddia etmiştir. Nitekim eğer Tanrı'nın E1 gibi bir ızdıraba izin vermek için dengeleyici veya daha yüksek değerde bir sebebi varsa bu sebebin insana görünmemesinin, insanın epistemik durumunu da dikkate aldığımızda, olası olduğu ve bunun da Tanrı'nın varlığını yadsımak için iyi bir neden teşkil etmediği belirtilerek Rowe'un argümanı reddedilebilir.[222]

Görüldüğü üzere yukarıda sunulan itirazdaki temel iddia, teizmin doğru olması durumunda, şartların tam da birisinin olmasını beklediği gibi olduğu yönündedir. Başka bir ifade ile teizm doğru ise bu durumda insanın meydana gelmekte olan kötülüklerin sebeplerini kavrayamaması olağandır. Nitekim teistik Tanrı inancı dikkate alındığında

---

[220] Bu itiraz daha sonraları iyi aile analojisi olarak isimlendirilmiştir. Wykstra, a.g.m., s. 155; Bruce Russell, & Stephen J. Wykstra, "The "Inductive" Argument From Evil: A Dialogue", *Philosophical Topics,* 16: 2, (1988), s. 144.

[221] Wykstra, "The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'", ss. 155-156.

[222] Wykstra, a.g.m., s. 156.

insanın bilişsel sınırları hakkında ne bildiğinden yola çıkılarak, Tanrı'nın bilinen ızdıraplara neden izin verdiğinin, çok büyük bir sıklıkla insanın bilgisinin ötesinde olması gerektiği beklenen bir şeydir. Böyle bir beklenti yerindeyse Rowe'un argümanlarının teizme karşı etkili olmayacağı açıktır.[223]

Wykstra'nın bu düşüncesine karşılık Rowe, ilk olarak argümanının birinci öncülünü desteklemek için ileri sürmüş olduğu argümanın bilgisizlikten (insanın Tanrı'nın sebeplerini yeterince bilmemesinden) kaynaklanan bir argüman olmadığını ileri sürer. Bunun bilgisizlikten ziyade birçok iyilik hakkındaki bilgimize ve bu iyiliklerin hiçbirisinin Tanrı'nın korkunç kötülük örneklerine izin vermede O'nu haklı çıkarmayacağına dair makul düşüncemize dayandığını belirtir. Rowe iddiasının aynı zamanda güçte, zekâda ve iyilikte sınırsız olan bir varlığın neyi yapmaya eğilimli ve neye kadir olduğuna dair bilgimize dayandığını vurgular.

Rowe'un sunduğu itiraza karşılık "İnsanın birçok iyilik hakkındaki bilgisi ve bu bilgiye dayalı yargıları ne kadar bağlayıcıdır?" sorusunun dikkate alınması gerekir. Bilgi açısından sınırlı bir varlık olması hasebiyle insanın Tanrı'nın belirli bir olaya izin vermesinin veya müdahalede bulunmamasının sebeplerini bilmemesi veya kavrayamaması doğal göründüğünden insanın sınırlı bilgisinden hareketle Tanrı'nın gerekçelerinin olmadığı gibi bir yargıya varması doğru olmayacaktır. Ayrıca insanın bilmediği/bilemeyeceği gerekçelerden yola çıkarak bunların Tanrı'nın E1'e izin vermesini haklılaştıramayacağına dair ne ölçüde makul bir yargıda bulunabileceği açık olmaktan uzaktır.

Kaldı ki Tanrı'nın güçte, bilgide ve iyilikte mükemmel olduğunu bilsek de bu bize Tanrı'nın neyi yapmaya eğilimli ve nasıl yapması gerektiğine dair makul bir

---

[223] Wykstra, a.g.m., s. 159.

yargıda bulunma olanağı sağlamamaktadır. Çünkü Tanrı'nın mükemmelliğinin Tanrı için ne ifade ettiği ve Tanrı'nın mükemmelliği gereği ne ve nasıl yapması gerektiği konusu insanın üzerinde makul yargılarda bulunabileceği bir alan değildir. Her ne kadar Tanrı hakkında bazı yargılarda bulunabilsek de, Tanrı'nın kendi mahiyetine dair neredeyse hiçbir bilgi sunmamış olması nedeniyle, varılan yargıların nihai anlamda doğruluğundan emin olamayız. Esasen Rowe da bazı iyiliklerin insanlar tarafından kavranamayacağı ihtimalinin bulunduğunu ve bu yüzden de birinci öncülün kanıtlanamayacağını dile getirirken bunu kabul etmiş görünmektedir. Yine de o, CORNEA üzerinde kurulan itirazın birinci öncülün *muhtemelen doğru* olduğuna dair ileri sürdüğü sebepleri çürütmek için yeterli olmadığı kanaatindedir.[224]

Bu bağlamda 'sınırlı standart teizm' ve 'geniş standart teizm' ayrımına[225] dikkat çeken Rowe,[226] Wykstra'nın itirazındaki "eğer Tanrı varsa O'nun yavru geyiğin ızdırabına izin vermesini gerektiren daha ağır basan iyiliğin insanın bilgisinin dışında olması gerekir" şeklindeki düşüncesini eleştirir.[227] Rowe, böyle bir itirazdaki güçlüğün onun daha ağır basan iyiliklerin henüz var olmadıkları veya eğer meydana gelmişlerse de onların insanlar tarafından bilinemeyecekleri (var olsa da insanın bunları kavrayamayacağı) varsayımından kaynaklandığını ileri sürer. Burada Tanrı'nın var olduğu varsayımının tek başına yukarıdaki iki varsayımın doğru olması için geçerli bir

[224] Rowe, "God and Evil", s. 8.

[225] Giriş kısmında da değinildiği üzere *sınırlı teizm* sadece her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi sıfatlarına sahip olan bir Tanrı anlayışını ifade etmekteyken *geniş teizm* diğer dini önermelerin veya inançların sınırlı teizm anlayışına eklenmesi olarak görülmektedir. Örneğin İslam'da, Allah'ın yukarıda bahsi geçen üç sıfatın yanı sıra diğer sıfatlarının da dikkate alınması ve tek Tanrı inancına ek olarak diğer birçok dini öğretinin varlığı *geniş teizm* kapsamına girmektedir. Ancak sadece bahsi geçen üç sıfatın dikkate alınması sınırlı teizm anlayışını yansıtmaktadır.

[226] William L. Rowe, "Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra", *International Journal for Philosophy of Religion*, 16:2, (1984), s. 95; Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", s. 84.

[227] Rowe, "Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra", s. 97.

gerekçe sağlamadığı vurgusu vardır.[228] Buradan hareketle Rowe, Tanrı'nın var olması durumunda daha ağır basan iyiliklerin insanlar tarafından bilinemeyeceği tezinin, eğer Tanrı varsa dünyadaki kötülüklerin bize göründükleri gibi oldukları iddiasına bir gerekçe olarak göstermek için yetersiz olduğunu ve bu nedenle söz konusu itirazın da başarısız olduğunu savunur.[229] Ancak burada Wykstra'nın sadece Tanrı'nın varlığına değil, aynı zamanda O'nun bilgisinin mahiyetine ve insan bilgisinden farklılaştığına dikkat çektiğini belirtmek gerekir. Nitekim dünyadaki kötülüklerin bize göründükleri gibi yani onların ortaya çıkış sebeplerinin kavranamıyor olmasının teizmin doğruluğuna karşı bir delil olup olmadığı sorunu üzerinde durmak gerekmektedir. Bu noktada akıl ve bilgi açısından Tanrı'nın mutlak mükemmel olmasına karşılık insanın sınırlı ve aciz bir varlık olduğu gerçeğini dile getirmek önem arz etmektedir. Tanrı ve insan arasındaki epistemik fark dikkate alındığında insanın meydana gelen kötülüklerin neden ortaya çıktıklarını kavrama noktasında yetersiz kalması, bilişsel sınırlılığı sebebiyle kaçınılmazdır. Dolayısıyla eğer Tanrı varsa O'nun acı ve ızdıraplara izin verme gerekçelerinin insanlar tarafından görülemiyor olması beklenen bir durumdur. Ne var ki Rowe bunu göz ardı etmektedir.

Burada dikkate değer noktalardan biri de sınırlı standart teizmin tek başına haklı bir gerekçe sağlama statüsünde olan iyiliklerin insan bilgisi dışında olması gerektiğine yönelik bir sebep sağlayıp sağlamadığı sorusudur. Sınırlı standart teizmin daha ağır basan iyiliklerin insan bilgisinin dışında olması gerektiğine yönelik hiçbir sebep sunmadığını iddia ederek argümanının birinci öncülünün doğru olduğunu savunan Rowe, böylece Tanrı'nın var olmadığını iddia eder. Ancak burada sınırlı standart teizm dikkate alındığında haklı bir gerekçe olma konumundaki daha büyük iyiliklerin insan bilgisinin dışında olmasının *gerekliliği* konusuna açıklık getirmek gerekir. Her ne kadar

[228] Rowe, a.g.m., s. 98; Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", s. 85.

[229] Rowe, a.g.m., ss. 98-99; Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", s. 85.

sınırlı standart teizm daha büyük iyiliklerin insan bilgisi dışında olmasını zorunlu kılmasa da insanların bu tür iyiliklere dair bir bilgiye ulaşmaları çoğu zaman mümkün olmayabilir. Sınırlı standart teizmde Tanrı her şeyi bilen varlık olduğundan O'nun belirli olaylara müdahale etmesi veya etmemesi için sahip olduğu gerekçelerin insan bilgisinin dışında kalması mümkündür. Başka bir ifade ile Tanrı'nın her şeyi bilen sıfatına karşılık insanın sınırlı bir bilişsel kapasiteye sahip olduğu dikkate alındığında durum daha da *makul* bir hal almaktadır. Dolayısıyla sınırlı standart teizm daha büyük iyiliklerin insan bilgisinin dışında olmasını zorunlu kılmasa da bu tür iyiliklerin çoğu zaman insanlar tarafından kavranamama ihtimalini içermektedir. Diğer taraftan Tanrı'nın varlığına karşı ileri sürülen bir argümanı cevaplandırırken sadece sınırlı standart teizmin dikkate alınması ve buna karşılık geniş teizme başvurulmaması için bir gerekçe görünmemektedir. Böylece sınırlı standart teizmin tutarsızlığı tartışmasında geniş teizm göz ardı edilmektedir.

Rowe sınırlı standart teizmi olasız kılan olguların geniş standart teizmi olasız kılmadığını, zira geniş standart teizmin ızdırapların aslında bize göründüğü gibi göründüğünü ve Tanrı'nın belirtilen ızdıraplara izin vermesinin haklı gerekçelerinin olduğunu düşünmek için sebepler sağlayabileceğini dile getirir. Ancak Rowe, Wykstra'nın itirazında geleneksel teizme ilişkin bir önerme sunarak geniş standart teizmin bir türünü örneklediğini ve Wykstra'nın farkında olmadan soruyu değiştirdiğini ileri sürmektedir. Rowe'a göre buradaki asıl mesele dünyadaki ızdırapların sınırlı standart teizmi yanlışlamaya imkân verip vermediği sorusudur.[230]

Rowe'un yukarıda yapmış olduğu ayırım temel alındığı takdirde onun argümanlarının sınırlı teizme karşı geçerli olduğu kabul edilse bile sınırlı teizmin sadece bir bölümü olduğu Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi dini inançlar için geçerli

---

[230] Rowe, a.g.m., s. 100; Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", s. 86.

olmayacağı savunulabilir. Nitekim İslam inancı dikkate alındığında sınırlı standart teizmden farklı olarak Allah'ın üçten (mutlak kudret, her şeyi bilme ve mutlak iyilik) fazla sıfatının olduğu ve Allah'ın sıfatları gereği neyi, nasıl yapması gerektiğine dair bir değerlendirmede bulunulduğunda, onun bütün sıfatlarının göz önünde bulundurulması gerektiği açıktır.

Allah'ın diğer sıfatları kötülüklerin neden meydana geldiklerine dair makul açıklamalar sağlayabileceğinden 'anlamsız kötülük' sorusuna da cevap verilebilir. Örneğin, Muntakim sıfatı Allah'ın insanlık için tasarlamış olduğu planına ve O'nun bir plan doğrultusunda hareket ettiğine işaret etmektedir. Bu sıfat dikkate alındığında Allah'ın temel gayesinin acıyı en aza indirmek olmadığı anlaşılabilir. Dolayısıyla Allah'ın ne yapması veya nasıl yapması gerektiğine dair bir değerlendirmede bulunmadan önce O'nu bütün sıfatlarıyla birlikte düşünmenin, yani tam veya doğru ulûhiyet tasavvuruna sahip olmanın önemi açıktır. Bu noktada Tanrı'nın mahiyetinin yani Tanrı'nın bütün sıfatlarının ve bu sıfatların Tanrı için ne anlama geldiğinin insanlar tarafından tümüyle bilinmesinin imkânını sorgulamak gerekmektedir. Akıl açısından sınırlı bir varlık olduğundan insanın bu tür bir bilgiyi kendi başına elde etmesi mümkün görünmemektedir. Nitekim Tanrı'nın sıfatları hakkında birbirinden oldukça farklı görüşlerin ileri sürülmüş olmasından bu düşünce makul görünmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın neleri, nasıl ve hangi gerekçeyle yapması gerektiğine dair hususlar insana açık olmadığı için O'nun gerekçelerine dair insani yargılar da kesinlik ifade etmeyecektir.

1.1.2. P'den Q Çıkarımı ve CORNEA

Rowe'un birinci ve ikinci argümanları arasında önemli ölçüde benzerlik olduğundan Wykstra'nın bu argümanlara yönelttiği itirazlar arasında da benzerlikler vardır. Rowe'un ***P ise Q*** çıkarımına karşı çıkarken Wykstra, öncelikli olarak

“*söyleyebileceğim kadarıyla X yoktur*”’dan “*X yoktur*” çıkarımını “Noseeum= No see ‘um” (*onları görmüyorum*) çıkarımı olarak adlandırır.[231] Buna karşılık CORNEA’nın kısaca “Hiç X görmüyorum”’dan “O halde X yoktur”’u ancak eğer X “makul bir görülebilirliğe” sahip ise tartışmalı olabileceğini belirtir.[232] Wykstra, *noseeum* bir çıkarımı şöyle bir örnek ile açıklar: “*Bir garajın içine baktığımızda ve hiç köpek görmediğimizde garajda hiç köpek yoktur diyebiliriz. Ancak garajın içine baktığımızda ve hiç sinek görmediğimizde, biz garajda hiç sinek yoktur diyemeyiz. Çünkü orada bir sinek olmuş olsaydı bizim onu görmememiz muhtemel olurdu.*”[233] Bu örnekten hareketle *noseeum* bir çıkarımın sadece aranan bir şeyin onu arayan kişi tarafından keşfedilmesi veya farkına varılması muhtemel ise doğru kabul edilebileceğinin altını çizer.

Burada Rowe’un P öncülünün ondan elde edilen Q çıkarımını, sadece eğer haklı bir gerekçe konumunda olan bir iyilik olsaydı, Rowe’un *noseeum* durumunun P’nin iddia ettiğinden farklı olacağına inanmak Rowe için mantıklı ise doğrulayacağı belirtilmektedir. Buradan hareketle Wykstra, haklı bir gerekçe konumunda olan bir iyiliğin olmasıyla Rowe’un *noseeum* durumunun P’nin iddia ettiği ile aynı olacağını düşünmek için bir sebep varsa Rowe’un yukarıdaki gereksinime inanmasının onun için makul olmayacağını ileri sürer.[234] İlk argümana karşı sunulan CORNEA da Rowe’un *noseeum* çıkarımının ancak “eğer yavru geyiğin ızdırabı Tanrı’yı haklı çıkaran bir iyiliğe hizmet ediyorsa, bunun bizde olduğundan farklı bir izlenim bırakacağına”

---

[231] Wykstra, a.g.m., s. 126; Russell, & Wykstra, “The "Inductive" Argument From Evil: A Dialogue”, s. 138.

[232] Wykstra, “Rowe’s Noseeum Argument from Evil”, s. 126.

[233] Wykstra, a.g.m., s. 126.

[234] Wykstra, a.g.m., s. 130.

inanmak makul ise işe yarayacağını öne sürmektedir.[235] Wykstra bu duruma şöyle açıklık getirir:

> CORNEA P'den Q gibi tümevarımsal bir çıkarımın ancak "eğer Q yanlış olsaydı P de yanlış olurdu" önermesine inanmak mantıklı ise işe yarayacağını söyler. Bu önerme de "eğer P doğru ise o halde Q da büyük bir ihtimalle doğrudur" önermesi ile hemen hemen eşdeğerdir. Bu yüzden CORNEA sadece "P öncülünün Q çıkarımını ancak eğer P doğru ise o halde Q da büyük bir ihtimal ile doğrudur" önermesine inanmak bizim için makul ise doğrulanabileceğini söylemektedir.[236]

P'nin tek başına (Q ile ilgili bütün bildiğimiz sadece P olsa da) Q'nun doğru olduğuna dair inancımızı haklı çıkaracağına ve bunun dışında başka bir şeye ihtiyaç olmadığına yönelik iddiayı değerlendiren Wykstra,[237] CORNEA'nın ise P'den Q çıkarımının işlemesi için ek bir önermeyi gerektirdiği kanaatindedir. Rowe'un öngördüğü bu ek önerme ise "Eğer J'ye sahip bir iyilik olsaydı, o halde onu büyük olasılıkla görürdük[238]" şeklindeki bir şeye inanmanın makul olduğudur.[239]

CORNEA Rowe'un tümevarımsal çıkarımının ancak "ızdırablar için Tanrı'yı haklı çıkaran iyilikler olsaydı, o halde şu an sahip olduğumuz noseeum dataya sahip olmayacağımıza" inanmak makul ise işe yarayacağını ifade etmekte[240] ve Tanrı varsa büyük bir ihtimalle çoğu kötülüğün noseeum olacağını gerektirmektedir. Dolayısıyla

---

[235] Wykstra, a.g.m., s. 133.

[236] Wykstra, a.g.m., s. 135.

[237] Wykstra, a.g.m., s. 134.

[238] Başka bir ifade ile "eğer yavru geyiğin ızdırabı için Tanrı'nın amaçladığı bir iyilik olsaydı, bu iyilik büyük bir ihtimal ile görülebilir olurdu". Wykstra, a.g.m., s. 135.

[239] Wykstra, a.g.m., s. 135.

[240] Wykstra, a.g.m., s. 137.

CORNEA temelinde yapılacak en iyi şey böyle bir önerme için bir yargıda bulunmamaktır. Çünkü CORNEA'nın öngördüğü zorunluluk karşılanmamaktadır.[241]

Wykstra, Rowe'un "P ise Q" çıkarımı ile şayet Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesini haklı gösterebilecek bir iyilik varsa bizim bu gibi iyiliklerin farkına varmamız veya onlardan haberdar olmamız gerektiği şeklindeki iddiasının yanlış bir varsayıma dayandığını ileri sürmektedir. Öyle ki Tanrı dünyadaki kötülükler sonucunda ortaya çıkacak bazı iyilikler amaçlamışsa, bunların sıklıkla insanın bilgisinin ötesinde olması beklenen bir şeydir.[242] Wykstra'nın burada da savunduğu *iyi aile analojisi*ne göre, Tanrı'nın insanlara karşı olan tavrı tamamen sevgi ile dolu olan iyi bir ailenin çocuğuna karşı olan tavrına benzer. Nasıl ki küçük bir çocuk ailesinin kendisi için amaçladığı iyilikleri kavrayamıyorsa insan da Tanrı'nın amaçladığı iyilikleri kavramayabilir. Bu yolla Tanrı'nın kötülüklere izin vermesini haklılaştıran daha büyük iyiliklerin insan zihni tarafından kavranmasının mümkün olmadığı ve benzer türdeki iyilikleri bilmemenin de olanaklı olduğu temellendirilmeye çalışılmıştır.[243]

Wykstra'nın bu itirazını iyi aile analojisini kullanarak cevaplamaya çalışan Rowe, öncelikli olarak iyi aile analojisinin ne olduğunu tam olarak belirlemek gerektiğini düşünür. Öyle ki bazen çocukların aileleri tarafından izin verilen ve onlara acı veren bir şeydeki iyiliği anlaması veya bilmesi zordur. Örneğin çocuğu hastalandığında ilgili bir aile onu hemen hastaneye götürür ve onlara tedavi amacıyla tadı iyi olmayabilecek bazı ilaçlar verebilir veya acı veren bir iğne yaptırabilirler. Küçük yaştaki çocuklar ilaçları kullanma veya iğne yaptırmaktaki faydanın yanı sıra sunulan ilaçları kullanmadıklarında sonuç olarak ortaya çıkacak kötülüğü

---

[241] Wykstra, a.g.m., s. 138.

[242] Wykstra, a.g.m., s. 139.

[243] Wykstra, "The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'", s. 156; Wykstra, "Rowe' Noseeum Argument from Evil", s. 139.

bilmemektedirler. Hatta muhtemelen bu tür bir yola başvurdukları için ailelerine tepki göstereceklerdir. Bu durumdan hareketle, mevcut dünyada meydana gelen kötülüklere ilişkin şu sonuç çıkarılabilir; insanlar (bazen) Tanrı'nın kötülüklere izin vermesinin sebeplerini kavramakta aciz kalmaktadır.[244]

Bu analojinin aslında teizmin lehinde değil aleyhinde olduğunu savunan Rowe'a göre, bir çocuk hasta olduğunda ve hastaneye götürüldüğünde iyi bir aile mümkün olduğunca çocuklarını rahat ettirmenin yollarını arar. Ayrıca çocuk, onlardan ayrı iken ve anlayamayacağı bir sebepten dolayı acı çekerken iyi aile onu sevdiğinin bir garantisini de verir. Nitekim seven hiçbir aile doktorların ve hemşirelerin çocuklarına iyi bakacağını söyleyerek onu hastanede bırakıp tatile gitmez.[245]

Bu analojinin aksine Tanrı'nın hem kendisini hem de sevgisini yüzyıllar boyunca insanlara göstermediğini dile getiren Rowe bu bağlamda, insanların çok şiddetli acılar çektiğini belirterek "*Holokost meydana geldiğinde Tanrı neredeydi?*" sorusunu sorar. Tanrı'nın sevgisinin bu türdeki olaylarda gözlemlenmediğini ve Tanrı'nın olaylara neden izin verdiğini de açıklamadığını savunan Rowe iyi aile analojisinin delilci kötülük problemine cevap sağlamak bir tarafa Tanrı'nın var olmadığı iddiasını desteklediği kanaatindedir.[246]

Rowe'un bu yaklaşımı "İlahi Gizlilik Meselesi" başlığıyla bilinen yeni bir tartışmaya götürse de bütün tartışmalarından sonra Rowe zihnimizin sınırlı olması sebebiyle Tanrı'nın bilebileceği ve insanın bilmesinin mümkün olmadığı şeylerin

---

244 Rowe, "God and Evil", s. 7; Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and The Problem of Evil", s. 87; Rowe, "The Evidential Argument from Evil: A Second Look", s. 275.

245 Rowe, "God and Evil", s. 8; Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and The Problem of Evil", s. 87; Rowe, "The Evidential Argument from Evil: A Second Look", s. 276.

246 Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and The Problem of Evil", s. 87; William L. Rowe, "Skeptical Theism: A Response to Bergmann", *Nous,* 35:2, (2001), ss. 298-299.

varlığından dolayı teizmin tutarlılığının tamamen çürütülemeyeceğini de teslim eder. Dolayısıyla Tanrı'nın insanların kavrayamadığı bazı daha büyük iyilikler için kötülüklere izin vermesi makul bir ihtimal olarak durmaktadır.[247]

Yukarıdaki bütün değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere, Wykstra'nın yaklaşımı, her ne kadar bazı tartışmalara sebep olsa da, Rowe'un argümanlarına bir şekilde cevap verdiği düşünülebilir. İnsan sınırlı bir kapasiteye sahip olduğu ve bu konudaki bilgisinin eksik kalabileceği göz ardı edilmediğinde bunu daha iyi anlamak mümkün görünmektedir.

Sonuç olarak Wykstra, Rowe'un ilk argümanının birinci öncülüne ve bu öncülü desteklemek için sunduğu ikinci argümana karşı insanın epistemik açıdan sınırlı bir varlık olduğu olgusu üzerinden temellendirdiği CORNEA ilkesi ile karşı çıkmaktadır. İnsan ve Tanrı arasındaki epistemik fark temelinde kurulan CORNEA insanın Tanrı'nın acı ve ızdıraplara izin verme sebeplerini veya dünyamızdaki bazı olaylara müdahil olmamasının gerekçelerini kavrama noktasında yetersiz kalacağı düşüncesi üzerine kurulmuştur. CORNEA kısaca meydana gelen kötülüklerin bize göründükleri gibi olmasının teizmde herhangi bir tutarsızlığa neden olmadığından bu durumun teizme karşı bir delil olarak sunulamayacağını önermektedir. Wykstra CORNEA'dan hareketle insanın akıl ve bilgi açısından sınırlı bir varlık olması sebebiyle sınırsız bilgi sahibi bir Tanrı'nın gerekçelerini kavrama noktasında yetersiz kalacağı için bir kötülüğün anlamsız olup olmadığını belirleyemeyeceğinden Rowe'un argümanının başarısız olduğunu savunur.

[247] Rowe bu tutumunu dostane ateizm, yani ılımlı ateizm olarak isimlendirir. Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and The Problem of Evil", s. 340.

1.2. *Tanrı'nın Tabiatının Gizemliliği, Canlı İhtimaller ve Delilci Kötülük*

Delilci kötülük argümanlarına karşı reddiye geliştirmenin diğer bir yolu da Tanrı'nın tabiatındaki gizemin insan tarafından kavranmasının zorluğuna dikkat çekmektir. Alston'un, Rowe'un delilci kötülük argümanlarına yaptığı itiraz da bu kategoride değerlendirilebilir. Dolayısıyla Alston'un Tanrı'nın algılanabilirliği ile ilgili görüşlerine değinmek, Rowe'un argümanlarına karşılık verilen böyle bir cevabın anlaşılması için önemlidir.

Tanrı'nın tabiatının insan ve insanın rasyonel kapasitesi açısından oldukça gizemli olduğunu - O'nun en yüce sır (gizem) olduğunu düşünen Alston, bundan dolayı insanların Tanrı ile ilgili düşündükleri, inandıkları, söyledikleri hiçbir şeyin tam anlamıyla Tanrı'nın özünü yansıtmadığını ifade eder. Bu düşünce "İlahi Sır Tezi" olarak adlandırılmaktadır.[248] Tanrı'nın tabiatının bir tür gizem içerdiği düşüncesini desteklemek için sunulan gerekçelerden ilki, bütünüyle sınırsız bir kaynak ile olan ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda insanın bilişsel yetilerinin sınırsız olan bir varlık ile ilgili her yönüyle, hatta bazı soyut açılardan bile olsa, doğru bir açıklamaya ulaşmasının mümkün olmadığıdır. İkinci gerekçe *İlahi Basitlik Tezi*'[249] temelinde şekillenmektedir. Bu tez kısaca Tanrı hakkında pozitif bir karaktere sahip her türlü tanımlamanın az çok kusurlu olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Üçüncü gerekçe, Hristiyanlığın temel akidelerinden olan reenkarnasyon ve teslis meselelerinin bir tür gizem içermesi sebebiyle Tanrı'nın tabiatında da gizem olduğudur. Son olarak, mistik

[248] Alston, "Two Cheers for Mystery", s. 100.

[249] İlahi basitlik hakkında bilgi için bkz: Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mâhiyeti,* (Ankara: Kitâbiyât, 2004); Mehmet Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:1, (2010), ss. 59-78. Mehmet Sait Reçber, "Tanrı ve Sıfatları", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, (Ankara: Ankuzem, 2013); Mehmet Sait Reçber, "Farabi ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri*, (ed.) F. Terkan & Ş. Korkut, (Ankara: Elis, 2005) Mehmet Sait Reçber, "Vâcib'ül-Vucûd'un Mâhiyeti Meselesi", Uluslararası İbn Sinâ Sempozyumu, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Kültür A.Ş. Yayınları, 2008); Alvin Plantinga, *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var Mı?*, çev: Mehmet Sait Reçber, (Ankara: Elis, 2010).

tecrübenin varlığından ve buna dair örneklerden hareketle Tanrı'nın tabiatının gizem içerdiği, dolayısıyla insanın bu tabiatı tümüyle kavramasının mümkün olmadığı iddia edilmektedir.[250]

Tanrı'nın tabiatının insan için gizemli olduğu düşüncesi Alston'un gereksiz kötülüğün varlığına karşı yaptığı itirazın temelini oluşturmaktadır. Nitekim insanın bilişsel yetilerinin ilahi gizemi tam anlamıyla kavramasının imkânsızlığı temel alındığında dünyamızda meydana gelen acı ve ızdıraplardan bazılarının gereksiz birer kötülük olduğu iddiası tartışmalı bir hal alacaktır. Çünkü dünyamızda gereksiz kötülüklerin bulunduğu iddiası Tanrı'nın meydana gelen bazı olaylara karşı nasıl bir tavır takınması gerektiği düşüncesine dayanmaktadır. Buna karşın ilahi gizem insanın Tanrı'nın amaçları ve fiilleri hakkında tam ve doğru bir bilgiye ulaşmasının zorluğuna işaret etmektedir. Bu da eğer E1ve E2 gibi kötülükler için haklı bir gerekçe konumunda olan bir iyilik varsa insanın bu iyiliğin farkına varmasının güç olacağı anlamına gelir. Buradan hareketle bir kötülüğün gereksiz olup olmadığı konusunda da bir yargıya varılamayacağı söylenebilir.

Wykstra'nın itirazından farklı olarak Alston'nun cevabının arka planını insanın bilişsel sınırlılığından ziyade öncelikli olarak Tanrı'nın tabiatının bir gizem içermesi oluşturmaktadır. Nitekim Alston, bu gizemin insanlar tarafından anlaşılmasının güçlüğüne dayanarak/başvurarak Rowe'un argümanına karşı koymaktadır. Ancak hatırlanacağı üzere Wykstra, Rowe'un argümanına karşı doğrudan CORNEA ilkesine başvurarak itirazını oluşturmuştu.

---

[250] Alston, "Two Cheers for Mystery", ss. 100-103; İlahi sır tezini savunmasına karşın Alston, insanın hayatına (özellikle bir Hristiyan'ın hayatına) rehberlik etmesi için Tanrı hakkında yeterli bilgi sahibi olabileceğimizi savunarak "Doğru Olmaya Yakın" (Close to Being True) tezini ortaya atar. Buna göre insan her ne kadar Tanrı'nın tabiatı ve amaçları hakkında tam bir bilgi sahibi olamasa da Tanrı'ya inanç ve dini hayat için gerekli bilgiye ulaşabilmektedir. Alston, a.g.m., s. 112.

Alston'un, Rowe'un argümanına vermiş olduğu cevap, "İlahi Sır Tezi" bağlamında değerlendirildiğinde bu itirazda hem Rowe'un argümanının birinci öncülünü hem de ikinci öncülünü kabul etmek konusunda temkinli olmak gerektiği ve insanın epistemik kapasitesinin Tanrı'nın sebeplerini anlama konusunda yetersiz olduğu ileri sürülmektedir. Buradan da anlaşılıyor ki Alston, Wykstra'dan daha geniş ve kapsamlı bir şüphecilik benimsemekte ve Wykstra'nın her teistin kabul etmesi gerektiğini savunduğu ikinci öncülün de tartışmalı olduğu görüşündedir. Bunun temel nedeni ise tabiatında bir tür gizem olan Tanrı hakkında çok da kesin konuşamayacağımıza dair düşüncedir. Nitekim eğer Tanrı hakkında yeterince bilgiye sahip olamıyorsak, bu durumda onun mutlak sıfatları ile gereksiz kötülükler arasında bir çelişki olduğu iddiasında da bulunamayız. Çünkü eğer Tanrı'nın gereksiz kötülüklere izin vermek için haklı bazı sebepleri varsa Tanrı hakkındaki bilgisizlik bu sebepleri de bilemeyeceğimiz düşüncesini beraberinde getirmektedir.

İnsanın bilişsel durumunun birinci öncülün doğru olduğunu veya iyi temellendirildiğini saptamak için yeterli olmadığını savunan Alston'a göre, insanın bilişsel güçleri argümanın birinci öncülünü kabul etmek için yeterli bir güvence sağlamamaktadır. Bu durum kabul gördüğünde Rowe'un tümevarım yoluyla kurmuş olduğu argüman çürütülmüş olacaktır.[251] Rowe'un bazı belirli ızdırap örneklerinin (E1 ve E2 / Alston E1'i Bambi ve E2'yi de Sue olarak isimlendirir[252]) anlamsız olduğu iddiasında haklı olmadığını savunan Alston, bu ızdırap örneklerinin anlamsız olmadığının akla uygun bir şekilde ortaya konulabileceğini ileri sürer.[253]

---

[251] Alston, "The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition", s. 30.

[252] Alston, a.g.m., s. 32.

[253] Alston, a.g.m., s. 31.

İlk argümandaki birinci öncülün “şimdiye kadar söyleyebileceğim kadarıyla P, o halde P” veya “muhtemelen P” çıkarımına dayandığı açıktır. Rowe’un argümanlarındaki bu tür çıkarımların bazen doğru ancak bazen de yanlış olduğunu belirten Alston, eleştirisinde epistemik bir ilkeye (örneğin CORNEA) başvurmadan özellikle bu gibi çıkarımların savunulmasında karşılaşılan güçlüklere dayanarak argümanın birinci öncülünün doğruluğunu sorgular. Söz konusu güçlüklerden biri, ilk öncülü haklı çıkarmak için dışlamak zorunda kalacağımız akla uygun olan ilahi sebeplerdir. Buna göre Rowe’un ilk argümanındaki birinci öncülün haklılaştırılması için, varlığı inkâr edilenin E1 ve E2 gibi kötülüklere izin verme sebeplerinin tüm “canlı ihtimallerinin” (*live possibilities*) dışarıda tutulması gerektiğine dair bir gerekçe sunulmalıdır. Argümanın birinci öncülü Tanrı'nın E1’e izin vermek için sahip olabileceği herhangi bir sebebin olmadığını ileri sürerken, Alston bizim böyle bir iddiada ve canlı ihtimallerin gerçekleşmediğini ileri sürmekte haklı olamayacağımız kanaatindedir.[254]

Mevcut teodiselerin Tanrı’nın belirli kötülüklere izin vermesinin bir sebebi olabileceğini ileri süren Alston, teodiseleri savunmadan onların Tanrı’nın kötülüklere izin verme sebeplerinin birer canlı ihtimal kaynağı olarak görülebileceğini belirtir.[255] Buradaki temel kaygı her bir teodisenin bütün kötülük örneklerinin bir sebebi olmak noktasında bir canlı ihtimal olabileceğinden ziyade belirli bir teodisenin bazı kötülük örnekleri için birer canlı ihtimal olabilse de bazıları için olmayacağıdır. Alston, buradan yola çıkarak Tanrı’nın kötülüklere izin vermek için bazı sebeplerinin olduğu ihtimalini dışarıda bırakacak bir durumda olmadığımızı savunur.

Alston’un Tanrı’nın kötülüklere izin verme sebeplerinin canlı ihtimalleri arasında gördüğü teodiseler sırasıyla şunlardır:

---

[254] Alston, a.g.m., ss. 35-36.

[255] Alston, a.g.m., s. 36.

1. İşlenen günahların sonucu olarak kötülüğün meydana gelmesi
2. Ruh geliştirme teodisesi
3. İşlenen günahların cezalandırılması
4. Başkasının veya toplumun genel iyiliği için kötülüğe izin vermek
5. Doğal düzen teodisesi (Tanrının E1'ye izin vermesi için canlı bir ihtimal)
6. Şehitliğin ne kadar yüce bir mevki olduğu
7. Varlığın en yüksek doğasını gerçekleştirmesi için kötülüğün gerekliliği

Belli bir süre korkunç bir acıya maruz kaldıktan sonra ölümünün Bambi'nin en yüksek doğasını gerçekleştirmesi için zorunlu olabileceğine dair bir düşünceye karşılık olarak Rowe, bunun Bambi'nin dayanılmaz acısına ve sonuçta ölümüne izin vermek için Tanrı'nın sebepleri arasında yer alan canlı bir ihtimal olmayacağını iddia eder. Burada haklı bir gerekçe konumundaki iyiliklerin her şeye gücü yeten, her şeyi bilen bir varlığın onları Bambi'nin dayanılmaz acısına ve sonuçta ölümüne izin vermeksizin elde edebileceğinin imkânı savunulmaktadır.[256] Ancak Rowe'un itirazına karşılık "Tanrı'nın yapabiliyor olması öyle yapması gerektiği anlamına gelir mi?" gibi bir soruya 'evet' veya 'hayır' cevaplarının doğru olup olmayacağını sorgulamak gerekmektedir. Alston'nun da belirttiği üzere eğer Tanrı'nın tabiatı insanın bilişsel kapasitesine gizemli ise yukarıdaki soruya verilecek her cevaba şüpheyle bakmak gerekecektir. Neticede tabiatı gizem içerdiğinden Tanrı'nın amaçları ve filleri konusu insanın tam ve doğru bir bilgi edinebileceği bir alan gibi görünmemektedir.

8. Özgür İrade Teodisesi (Tanrı'nın E2'ye izin vermesi için canlı bir ihtimal)[257]

---

[256] William L. Rowe, "William Alston on the Problem of Evil", *The Rationality of Belief and the Plurality of Faiths*, ed. T. Senor, (Cornell: Cornell University Press, 1995), s. 77.

[257] Alston, "The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition", ss. 37-57.

Özgür iradeye sahip olmanın dünyadaki korkunç ahlâkî kötülükleri dengeleyebilecek kadar büyük bir değerinin olmadığını iddia eden Rowe, ayrıca özgür iradenin sınırlı olduğunu ve birçok şeyi kapsamadığını belirtir. Dahası Rowe, belirli durumlarda şayet Tanrı özgür bir fiilin acı ve ızdıraplara neden olacağını önceden biliyorsa veya tahmin ediyorsa o halde özgür iradenin sınırlandırılmasının doğru olduğunu savunur. Bu da belirli durumlarda kişinin özgür iradesinin Tanrı tarafından sınırlandırılmasının kişinin özgürlüğünü büyük ölçüde azaltmayacağı ve Tanrı'nın müdahalesinin özgür iradeyi önemli ölçüde ortadan kaldırmayacağı iddiasına yol açacaktır. Sonuç olarak, buna göre, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir varlık olarak Tanrı'nın böyle bir dünyayı gerçekleştirmesi mümkündür. [258]

Böyle bir itiraz J. Mackie'nin özgür irade savunmasına karşı yaptığı "insan kötü fiilde bulunamadan sadece iyilikler arasında seçimler yapabilecek şekilde özgür olabilir" itirazı ile aynıdır.[259] Plantinga'nın da belirttiği üzere bu türden bir özgürlük anlayışının gerçek anlamda bir özgürlük için yeterli olup olmadığını sorgulamak gerekmektedir. Bu türden bir itirazın başarılı olması, insanın sadece iyilikler arasında seçimler yapıp yapamayacağına ve bunun Tanrı'nın gayesini gerçekleştirmesi için yeterli olup olmadığına bağlı görünmektedir. Tanrı'nın insanları imtihan etmek gibi bir gayesi olduğu düşünüldüğünde sadece iyilikler arasından seçimler yapabiliyor olmak herkesin imtihanı geçmesini gerektirecektir. Eğer sonuçta herkes zaten geçecekse o halde imtihan etmenin de bir anlamı kalmayacaktır. Dolayısıyla gerçek anlamda iyi ve kötü olanı bir birinden ayırt edebilecek bir imtihanın gerçekleşmesi için insanın sadece iyilikler arasında seçimler yapması yeterli bir ölçüt gibi görünmemektedir. Çünkü insanların kötülüklere cüret edip etmeyecekleri ölçülmeye çalışıldığından kötülüklerin birer seçenek olarak sunulmaması düşünülemez.

[258] Rowe, "William Alston on the Problem of Evil", ss. 81, 83.

[259] Detaylı bilgi için bkz: Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 209.

Alston, Tanrı’nın kötülüğe izin verme sebeplerinin ne olabileceğini çeşitli teodiselerden örnekler vererek bunların Tanrı’nın kötülüklere izin verme sebeplerinin birer canlı ihtimali olabileceğini kaydeder. Bu tür bir itiraz kabul gördüğünde bütün sunulan sebeplerin yanında henüz bilinmeyen sebeplerin/ ihtimallerin de göz önünde bulundurulması gerekir.[260] Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesi için yeterli nedeni olmadığını varsaymak ilkesel olarak mümkün olmadığından veya Tanrı’nın sebeplerinin tarafımızdan bilinmesi her zaman mümkün olmadığından Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesinin hiçbir sebebi olmadığı gibi bir varsayımda bulunmanın haklı bir gerekçesi görünmemektedir.[261] Alston’a göre bu düşünce tek başına dahi delilci kötülük argümanının tecrübeye dayanan öncülünü cevaplandırmak için yeterlidir.[262]

Yanlış olduğu bilinen birçok şeyin yine de mantıksal olarak mümkün olduğunu belirten Rowe, yanlış olduğu bilinen bir şeyin kötülüğü açıklamak için canlı bir ihtimal olamayacağını ileri sürer. Bu, birçok teodisenin yanlış olduğunun bilindiği ve dolayısıyla canlı birer ihtimal olamayacağı düşüncesine dayanıyor görünmektedir.[263] Ancak Alston’un itirazı her bir teodisenin meydana gelmekte olan bütün kötülükler için geçerli olduğu, dolayısıyla her durumda doğru olacağı gibi bir iddiaya dayanmamaktadır. Çünkü Alston’un canlı olasılıklar tezi bir tür “savunma” olarak görülmelidir. Burada Tanrı’nın belirli durumlara izin vermesinin gerçek sebeplerinin ne olduğu iddia edilmeksizin O’nun bazı durumlara neden izin vermiş olabileceği, dünyanın nasıl olabileceğine dair bazı tanımlamalar verilmektedir.

260 Alston, “The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition”, s. 58.

261 McBrayer, “Skeptical Theism”, s. 614.

262 Alston, “The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition”, s. 59.

263 Rowe, “William Alston on the Problem of Evil”, s. 78.

“*Tanrı’nın belirli bir kötülüğe izin vermesi için hiçbir yeterli sebep göremiyorum, o halde Tanrı’nın bu belirli kötülüğe izin vermesi için hiçbir yeterli sebep yoktur*” şeklindeki bir çıkarımın en belirgin özelliği, Alston’nun da altını çizdiği gibi, sonlu ve hataya düşebilen insan bilgisinin her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlığın muhtemel sebeplerinin yeterli bir ölçütü olarak ele almasıdır.[264] Alston, çıkarımın bu haliyle kabul edilmesinin mümkün olmadığını ve Tanrı’nın sahip olabileceği muhtemel canlı ihtimallerin insanlar tarafından bilin(e)memesinin de mümkün olduğunu belirterek meseleyi açıklığa kavuşturmak için bir takım analojilere başvurur: “Kuantum teorisine baktıktan sonra yazarın ulaştığı sonucu nasıl elde ettiğini göremiyor olmam, teoriyi ortaya koyan bilim insanının ulaştığı sonuç için hiçbir makul sebebinin olmadığını söyleme hakkını bana verir mi? Benzer şekilde resim yapma eğitimi ve takdir yetisinden mahrum olmam durumunda ben Veronese’nın bir resimde yapmış olduğu figürleri olduğu haliyle çizdiğinin sebebini göremem. Bu, Veronese’nın yapmış olduğu resimdeki figürleri o şekilde organize ettiğinin hiçbir makul sebebinin olmadığını varsaymak hakkını bana verir mi? Yine satranç hakkında çok az bilgimin olması durumunda Karpov’un oyunun belli bir noktasında yapmış olduğu hamlesinin sebebini göremem. Bu, bana Karpov’un oyunun belli bir noktasında yapmış olduğu hamlesinin hiçbir sebebinin olmadığını söyleme yetkisi verir mi?”[265]

Yukarıdaki bütün soruların cevabının ‘hayır’ olduğunu belirten Alston, aynı durumun ateizm lehine ileri sürülen çıkarım için de geçerli olduğunu dile getirmektedir. İnsanın bir şeyin mevcudiyetini görmekteki acizliğinin o şeyin var olmadığı anlamına gelmeyeceğine bu ve benzeri analojiler ile açıklık getirilebilir. Böylece insanın

---

[264] William P. Alston, “Some Temporarily Final Thoughts on Evidential Argument from Evil”, *The Evidential Argument from Evil,* ed. D. H. Snyder, (Bloomington: Indiana University Press, 1996), s. 317.

[265] Alston, “Some Temporarily Final Thoughts on Evidential Argument from Evil”, s. 317.

Tanrı'nın bütün sebeplerinin ne olduğuna erişebilecek bir konumda olmadığı vurgulanmıştır.[266]

Buna karşılık Rowe, Alston'un analojilerinin Tanrı'nın dünyada meydana gelmekte olan acı ve ızdıraplara neden izin verdiği konusuna açıklık getirmediğini düşünmektedir. Çünkü Rowe'a göre bu analojilerde söz konusu sırların açıklanması beklenmemektedir, ancak insanların maruz kalmış oldukları ızdıraplar ile daha iyi başa çıkmaları için Tanrı'nın ızdıraplara neden izin verdiğini bildirmesi gerekmektedir. Burada mükemmel varlık olarak Tanrı'nın insanların hem iyilikleri hem de onların Tanrı'nın ızdıraplara izin vermesini nasıl gerektirdiklerini anlamaları için onlara yardım etmesi gerektiği düşüncesi esas alınmıştır. Bu durumun da gerçekleşmemiş olmasından hareketle Rowe, yukarıdaki analojilerin delilci kötülük argümanını bertaraf etmekte başarısız olduğu kanaatindedir.[267]

Aslında Alston bu analojiler yoluyla sadece Tanrı ve insan arasındaki epistemik farklılığa değinerek, Tanrı'nın dünyada meydana gelmekte olan acı ve ızdıraplara izin verme sebeplerinin insanlar tarafından bilinememesinin gayet normal olduğuna işaret etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Alston'nun analojileri ikna edici görünmektedir, çünkü sınırlı bir kapasiteye sahip olan insanın mutlak mükemmel bir Tanrı'nın belirli bir duruma izin vermesinin sebeplerini tam anlamıyla kavrayamaması olağandır. Ancak bu her zaman böyle değildir, çünkü Kur'an'da dünyada meydana gelmekte olan acı ve ızdırapların, her bir belirli kötülük için olmasa da, neden meydan geldiğinin bildirildiği söylenebilir. Özellikle Şûrâ suresi 30. ile Rum suresi 41. ayetlerde dünyada meydana gelen düzensizliklerin ve bunların sonucu ortaya çıkan acı ve ızdırapların neden

---

[266] Alston, a.g.m., s. 320.

[267] William L. Rowe, "Reply to Howard Snyder and Bergmann", *God and The Problem of Evil*, ed. William L. Rowe, (Malden: Blackwell, 2001), s. 157; Trakakis, *The God Beyond Belief*, s. 156.

kaynaklandığı açık bir şekilde ifade edilmektedir. Dolayısıyla geniş teizmin İslam penceresinden bakıldığında Rowe'un beklentisi de karşılanmış olacağından bu analojilerin Rowe'un argümanına karşı bir açıklama sunduğu söylenebilir.

Özetle Alston, tabiatı insana gizemli olan bir Tanrı'nın kötülüklere izin verme gerekçelerini insanın bil(e)memesinin imkânına referansla anlamsız kötülüğün varlığına karşı tartışmaktadır. Bu noktada literatürde geçen teodiselerin Tanrı'nın kötülüklere izin verme gerekçelerinin birer canlı ihtimali olabileceği düşüncesinden hareketle insanın Tanrı'nın gerekçelerini anlama noktasında yetersiz kalacağına bazı analojiler ile açıklık getirir. Sonuç itibariyle Alston "İlahi Sır Tezi" temel alındığında insanın bilişsel yetilerinin bir kötülüğün anlamsız olduğunu belirleyemeyeceğini, dolayısıyla Rowe'un argümanlarının başarısız olduğunu ileri sürer.

1.3. Dengeleyici Argümanlar ve Delilci Kötülük

Rowe'un argümanlarına ve onları temellendirmek için başvurduğu öncüllere ilişkin olarak Plantinga, evvela onun birinci argümanının ilk öncülünde ortaya koymuş olduğu iddianın değerlendirilebilmesinin mümkün olmadığını çünkü bu iddianın kendiliğinden apaçık olmadığını dile getirir. Hatırlanacağı üzere Rowe, iddiasının muhtemel olduğunu dünyamızdaki çoğu kötülük örneğinin anlamsız birer kötülük olmasının muhtemel olduğuna dayandırmaktaydı. Böylece E1 ve E2 gibi anlamsız olduğunu ileri sürdüğü kötülük örneklerinin Tanrı'nın var olma olasılığını azalttığını iddia etmekteydi.[268] Plantinga, bu bağlamda Rowe'u nasıl anlamamız gerektiği konusunda iki alternatif olduğuna dikkat çekerek evvela Rowe'u "her şeye gücü yeten

[268] Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", ss. 336-7; Plantinga, "Epistemik Probability and Evil", s. 72.

ve her şeyi bilen bir Tanrı'nın izin vermek için hiçbir iyi gerekçesinin olmadığının açık olduğu birçok kötülük örneği vardır"[269] şeklinde anlayabileceğimizi dile getirir.[270]

Böyle anlaşıldığında Rowe'un iddiasının gereğinden büyük olacağını düşünen Plantinga'ya göre, Tanrı'nın bir kötülüğe izin vermek için gerekçesinin olması durumunda bunun insana görünür olması, Tanrı'nın kendisi bildirmediği sürece, çok zordur. Nitekim teizm doğru ise Rowe'un bu iddiası zaten yanlış olacaktır, çünkü teistik anlayışta Tanrı'nın kötülüklere izin vermek için sebepleri olduğu halde insan bu sebeplerin ne olabileceği hakkında hiçbir fikir yürütemeyebilir, zira insanın bilişsel yetileri Tanrı'nın bilişsel güçlerine nispetle çok zayıf olacaktır. Buradan hareketle Plantinga, Tanrı'nın sahip olabileceği sebeplerin insana görünür olması gerektiğinin mantıklı bir şekilde ortaya konulmasının mümkün olmadığını savunur.[271]

Rowe'u anlamanın ikinci yolu ise, Plantinga'ya göre, "Tanrı'nın izin verme sebeplerinin (eğer varsa) ne olduğu ile ilgili hiçbir fikrimizin olmadığı birçok kötülük türü vardır"[272] şeklindeki çıkarımdır. Çıkarımdaki temel iddia şöyle ifade edilebilir: İnsanın, Tanrı'nın bir kötülüğe izin verme sebebinin ne olduğunu göremiyor olması, Tanrı'nın bu kötülüğe izin vermesi için iyi bir sebebinin olmadığını kuvvetle muhtemel kılar.[273] Ancak böyle düşünmek için hiçbir sebep yoktur. Çünkü Tanrı varsa birçok durumda yapmış olduğu bir şey ile ilgili sebebinin ne olduğunu görmek insan için zaten

---

[269] Rowe bunu "bazı kötülük örneklerinin anlamsız olduğunun bize açık olduğu" şeklinde kısaltmaktadır. Rowe, "Ruminations About Evil", s. 71.

[270] Plantinga, "Epistemic Probability and Evil", s. 73.

[271] Plantinga, a.g.m., ss. 73-74.

[272] Rowe bunu şöyle sadeleştirmektedir: "Bazı belirli kötülüklerin bir anlamının olduğu bize açık değildir." Rowe, "Ruminations About Evil", s. 71.

[273] Plantinga, "Epistemic Probability and Evil", s. 74.

çok zordur. İnsanın bilişsel yetileri sınırlı olduğundan dolayı Tanrı'nın göz önünde bulundurabileceği birçok şeyin insanın bilgisinin dışında kalacağı açıktır.[274]

Yukarıda sunulan düşünceye karşılık Rowe, argümanın birinci öncülünü sunulan iki şekilde anlamak zorunda olmadığımızı belirtir. Plantinga'nın ilk betimlemesinin kendisinin kastettiğinden daha güçlü; ikincisinin ise kastettiğinden daha zayıf olduğunu savunur. Bu iki yoruma karşılık Rowe, belirli kötülükler ile ilgili şunu ifade eder: Onlar ile ilgili bir şey ve onların içinde meydana gelmiş olduğu durum onların anlamsız olduğuna inanmayı bizim için mantıklı kılar.[275] Ancak birinci öncül Rowe'un belirttiği şekilde anlaşıldığında da insanın Tanrı'ya nazaran sınırlı bir varlık olduğu gerçeği ortadan kalkmamaktadır. Dolayısıyla bu öncül nasıl anlaşılırsa anlaşılsın insanın epistemik kapasitesinin Tanrı'nın belirli bazı kötülüklere izin verme gerekçelerini kavrama noktasında eksik kalacağı açıktır.

Birinci öncüle karşı tartışmalarından da görüleceği üzere Plantinga, Wykstra ve Alston'un konuyla ilgili görüşlerini onaylıyor gibi görünmektedir. Zira o da meydana gelmiş olan bir kötülüğe izin vermek için Tanrı'nın bir sebebinin olup olmadığının bilinemiyor / görülemiyor olmasının Tanrı'nın söz konusu kötülüğe izin vermek için hiçbir sebebinin olmadığı anlamına gelmediğini belirtir.[276] Nitekim her şeyi bilen, her

---

[274] Plantinga, a.g.m., s. 74.

[275] Rowe, "Ruminations About Evil", ss. 71-72.

[276] Howard Snyder, Rowe'un ilk argümanının birinci öncülünü cevaplandırırken bu düşünürlerden farklı bir yol izlemektedir. Aslında o da insanın Tanrı'nın bir kötülüğe izin vermesi sonucu meydana gelecek olan muhtemel iyilikleri bilemeyeceğini düşünmektedir. Ancak o, bunun insanın bilişsel sınırlılığından ziyade Tanrı'nın bu kötülüklere izin vermesinin muhtemel sebebi konumundaki iyiliklerin yapısından kaynaklandığını öngörmektedir. Buna göre, Tanrı'nın bazı ızdıraplara izin vermesini haklı çıkaran daha büyük iyilikler vardır. Ancak bunların karmaşık (complex) iyilikler olması şarşırtıcı olmayacaktır. Çünkü bazı durumlarda daha büyük iyiliklerin karmaşık olması onun iyiliğinin ve değerinin de daha büyük olması demektir. Ve bazı durumlarda haklı bir gerekçe olarak sunulacak olan iyiliklerin karmaşıklığı da insanın onların değerini ve iyiliğini kavramalarını engellemektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın E1 ve E2 gibi kötülüklere izin vermesinin sebepleri olma statüsündeki iyiliklerin karmaşık olmalarından dolayı insanların kavrayışı dışında kalan daha büyük değere ve iyiliğe sahip karmaşık iyilikler var olması şaşırtıcı değildir. Daniel Howard-Snyder "Rowe's Argument From Particular Horrors", *Readings in the Philosophy of Religion*, ed. Kelly James Clark, (Toronto: Broadview Press, , 2008), ss. 357-358; Elbette Tanrı'nın E1 ve E2 gibi kötülüklere izin vermesinin muhtemel sebebi konumundaki iyiliklerin yapısı üzerinde tartışmak ile Rowe'un argümanı cevaplandırılabilir. Ancak bu da yine insanın epistemik açıdan sınırlılığı ile bağlantılıdır. İnsanın epistemik sınırlılığının ortadan kalkması durumunda bir iyi her ne kadar karmaşık olursa olsun insanın onu kavraması

şeye gücü yeten ve sonsuz iyi bir varlığın var olması durumunda onun bir şeye izin vermesinin sebeplerinin insana bütünüyle görünür olması zordur. Tanrı'nın hesaba kattığı ancak insanın bilgisinin sınırlarını aşan şeylerin elbette olabileceğine dikkat çeken Plantinga, Tanrı'nın sebeplerine örnek olarak özgür iradeyi verir ve bunun Tanrı'nın bazı kötülüklere izin vermesinin iyi bir nedeni olabileceğini belirtir. Dolayısıyla insanın Tanrı'nın bir şeye izin vermesinin sebeplerini görememesi durumunda Tanrı'nın bir sebebinin olmadığı sonucu çıkmamaktadır.[277]

Tanrı'nın planlarının ne olduğunu anlamanın çoğu kez mümkün olmadığı açıktır. Buna bağlı olarak Tanrı'nın bir planını gerçekleştirmek için izin verdiği ancak insanlar tarafından sebepleri idrak edilemeyen (ne anlama geldiği belli olmayan) kötülükler, Tanrı'nın varlığını olasılık dışı kılmamakta, dolayısıyla Tanrı'nın var olduğu kabul edildiğinde herhangi bir çelişkiye sebep olmayacaktır.[278] Plantinga da teizmin doğru olması durumunda idrak edilemeyen kötülüklerin, yani sebebinin ne olduğu insanlara açık olmayan kötülük örneklerinin gerçekleşmesinin beklenen bir şey olduğunu ve bu hususta biraz düşünüldüğünde Tanrı'nın planının ne olduğunun bilinebileceği ile ilgili hiçbir nedenin olmadığını savunur.[279]

Rowe'un ikinci argümanını da insan ve Tanrı'nın epistemik açıdan farklı kapasitelere sahip olduklarına dikkat çekerek cevaplandırmaya çalışan Plantinga'ya göre, Rowe'un argümanındaki temel problem P'den Q'ya yapılan çıkarımdır. Plantinga, bu çıkarımı şöyle bir analoji ile eleştirmektedir:

---

mümkündür. Dolayısıyla İnsanın Tanrı'nın muhtemel sebebi konumundaki iyilikleri kavramasının önündeki asıl engel iyiliklerin karmaşık olması değil de daha çok insanın bilişsel açıdan sınırlılığı olduğu görülmektedir.

[277] Plantinga, a.g.m., ss. 74-75.

[278] Plantinga, a.g.m., s. 75.

[279] Plantinga, a.g.m., s. 76.

Çadırımın içine baktığımda ve St. Bernard'ı görmediğimde, çadırımda kimsenin olmaması muhtemeldir. Çünkü eğer çadırda biri olsaydı ben onu muhtemelen görürdüm. Küçük bir çadırda birisinin dikkatten kaçması kolay değildir. Yine çadırımın içine baktığımda ve içinde görülmesi zor küçük bir sineği görmemem durumunda da bu sefer çadırda görülmesi zor sineğin olmadığını varsaymak muhtemel değildir. En azından ilk örneğe göre daha az muhtemeldir. Bunun sebebi bu tür küçük sineklerin çok küçük olması ve görülmelerinin çok zor olmasıdır.[280]

Yukarıdaki analoji temel alındığında buradaki asıl sorun, Tanrı'nın E1 ve E2 gibi kötülük örneklerine izin verme sebeplerinin, Bernard ve küçük sinek örneklerinden hangisine benzediğidir. Plantinga bu probleme cevaben şöyle bir soru sorar: Tanrı'nın E1 ve E2 gibi kötülük örnekleri için sebepleri varsa ve biri onların ne olduğunu bulmaya çalışıyorsa bahsedilen kişinin Tanrı'nın sebeplerinin ne olduğu ile ilgili doğru bir cevap ile gelmesi ne kadar mümkündür?[281] Tanrı'nın her şeyi bilen varlık olduğu dikkate alındığında bu mümkün görünmemektedir. İnsanların temel bir epistemik sınırlılığı olduğundan dolayı Tanrı'nın bir şeyi yapmasının veya bir şeye izin verme sebeplerinin insanlar tarafından bilin(e)memesi hiç de şaşırtıcı olmayacaktır. Plantinga, ayrıca, Wykstra ve Alston'nun konu ile ilgili argümanlarının da Rowe'un ikinci argümanını cevaplandırmada tatmin edici olduğunu, dolayısıyla bu argümanı daha derinlemesine tartışmayacağını belirtir.[282]

Buradan Plantinga'nın, Tanrı'nın meydana gelen bir kötülüğe izin verme sebebinin olması gerektiğine inandığı görülmektedir. Bu durumda Rowe'un ilk

---

[280] Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, (New York: Oxford University Press, 2000), s. 466; Görüleceği üzere bu analoji Wykstra'nın Noseeum çıkarımlarını açıklamak için ortaya koyduğu analoji ile hemen hemen aynı içeriğe sahip olup aynı şeyleri söylemektedir. Daha detaylı bilgi için bkz. Wykstra, "Rowe's Noseeum Argument from Evil", s. 126.

[281] Plantinga, *Warranted Christian Belief*, s. 466.

[282] Plantinga, *a.g.e.*, s. 467.

argümanının teolojik öncülü olarak da bilinen öncülün doğru olacağını varsayacaktır. Bu da Tanrı'nın var olması durumunda gereksiz kötülük olarak isimlendirilen bir kötülük türünün mümkün olmadığı görüşünü onayladığı anlamına gelmektedir. Ayrıca insanın Tanrı'nın kötülüklere izin vermesinin sebeplerini kavramasının çoğu zaman mümkün olmadığını düşünen Plantinga'nın Tanrı'nın sebeplerinin ne olduğunun kavranabilirliği konusunda da bilinemezci bir tutum takındığı söylenebilir.

Rowe'un son argümanını asıl hedef olarak seçen Plantinga, eleştirisine başlamadan önce bunun Rowe'un en zayıf argümanı olduğunu belirtir. Bunun temel sebebi ise, ona göre, bu argümanın yapısal özellikleri dikkatle incelendiğinde bu argümanla aynı yapıya sahip ancak Rowe'un varmış olduğu sonuç ile uyumsuz bir sonuç veren argümanlar ile karşılanabiliyor olmasıdır.[283] Evvela Rowe'un argümanına uygun bir şekilde benzer teistik argümanların olduğunu ileri süren Plantinga'ya göre Rowe'un argümanı ateizmi haklı çıkarıyor ise benzer argümanlar da teizmi haklı çıkarabilir. Öyle ki bu argümanların dayandığı öncüller şu şekilde formüle edilmiştir:

---

283 Plantinga, "Degenerate Evidence and Rowe's New Argument from Evil", s. 533; Plantinga argümanı incelemeden önce son argüman ile ilgili dört yorumda bulunur. İlk olarak, Rowe'un bir teistin ona ait P önermesini ve bahsettiği iyiliklerin normal şartlar olduğunu kabul edeceğini umduğu yönündeki görüşüne atıfta bulunur. Rowe'a göre, bir teist bazı iyiliklerin, Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesini haklılaştırdığına (gerekçelendirdiğine) kesinlikle inanır. Çünkü eğer Tanrı varsa, o halde gerçek dünyanın kendisi mükemmel bir varlığın E1 ve E2'ye izin vermesini haklılaştıran iyi bir koşuldur. Ayrıca Plantinga, Rowe'un da birleşik iyiliklere izin vermeyi önerdiğini belirterek, gerçek dünyanın içerdiği g_1, g_2…, gibi bütün iyiliklerin birleşimi olan bir birleşik iyiliğin bilinen bir iyilik olarak ele alınabileceğini ve eğer Tanrı varsa, birleşik bir iyiliğin Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesini haklılaştırabileceğini tartışır. Plantinga, bu durumda teistin bilinen hiçbir iyiliğin Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesinin haklı göstermeyeceği tezini reddettiğine değinmektedir. Bunun yanında olası iyiliklerin (örneğin ebedi saadette Tanrısal inayet) de Tanrı'yı E1 ve E2'ye izin vermesini haklı gösterebileceğini ve bizim bahse konu türde iyiliklerin Tanrı'yı haklı çıkarmadığını bilmediğimizi de gündeme getirir. Dolayısıyla Plantinga, teistin 'bildiğimiz hiçbir iyilik Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesini haklı çıkarmaz' önermesini değil de 'bildiğimiz hiçbir iyiliğin Tanrı'nın E1 ve E2'ye izin vermesini haklı çıkaran iyiliklerden olmadığını biliriz' şeklindeki önermeyi onaylayabileceğini vurgular. Plantinga'nın Rowe'un argümanına ilişkin ikinci yorumu onun argümanının ancak arka plan bilgisinin (k), P'yi içermemesi durumunda başarılı olabileceği yönündedir. Ona göre k'nin, P'yi içermesi durumunda P'nin Tanrı'nın var olmadığını ortaya koymak için olasılık teorisinde kullanılması zaten alakasız olacaktır. Plantinga üçüncü yorumunda birçok teist düşünürün Tanrı'nın zorunlu varlık olduğuna inandığını aktarır. Ona göre, zorunlu varlık anlayışı da her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın var olduğunu ima etmektedir. Bundan dolayı tarafsız bir olasılıktan bahsedilmesi durumunda teistin, Rowe'un $P(G/k) = 1/2$ olduğu varsayımı ile hemfikir olmayacağını belirtir. Ayrıca, Plantinga objektif (tarafsız) olasılıklardan yola çıkarak $P(P/G\&k) = 1/2$ olduğunu belirlemek için az sebebin olduğunu veya bunun ne kadar muhtemel olduğunu söyleyemeyeceğimizi belirterek Rowe'un burada bir tür *epistemik olasılık* dikkate aldığını öne sürer. Son olarak Plantinga, Rowe'un $P(P/G\&k) = 1/3$ varsayımından elde etmeyi umduğu ne tür ek sonuçlara varmak isteği konusunun da pek açık olmadığını ifade eder. O, argümanın ateizmin doğruluğu için mi ileri sürüldüğünü ya da teizmin rasyonel olarak kabul edilemeyeceği sonucu için geliştirilen bir kanıt mı olduğunun pek de açık olmadığını dile getirir. Plantinga, "Degenerate Evidence and Rowe's New Argument from Evil", ss. 533-536.

P∗: Ne E1 ne de E2 *bilinen hiçbir iyiliğin* mükemmel bir varlığı bunlara izin vermesinde haklı çıkarmayacağı bildiğimiz bir şey değildir.

Plantinga alternatif olarak aşağıdaki diğer iki öncülün de dikkate alınabileceğini belirtir:

P∗∗: Bildiğimiz hiçbir kötülük mükemmel varlığın bunlara izin vermesinde bilinen bazı iyiliklerin haklı çıkarmayacağı bildiğimiz bir şey değildir.

P∗∗∗: Bildiğimiz hiçbir kötülük mükemmel bir varlığın izin vermeyeceği bildiğimiz bir şey değildir.[284]

Yukarıdaki öncüller dikkate incelendiğinde Rowe'un P öncülünün ~G (Tanrı yoktur) tarafından gerektirildiği gibi, P∗ öncülünün de G (Tanrı vardır) tarafından gerektirildiği açıktır. Bu düşünce Tanrı'nın var olması durumunda gereksiz kötülüğün var olamayacağı tezine dayanmaktadır ki buna göre, eğer Tanrı bir kötülüğe izin veriyorsa O'nun bu kötülüğe izin vermesinin gerekçesi olacak olan daha büyük bir iyilik var olmalıdır. Dolayısıyla burada E1 ve E2'nin anlamsız birer kötülük örneği olmadığı (olamayacağı) vurgulanmaktadır. Netice itibariyle Plantinga, Rowe'un son argümanına benzer bir argüman ortaya koymakta ve böylece bir olasılık teorisi üzerinde kurulmuş olan argümana karşı çıkmaktadır. Rowe'un P(P/G&k) = 1/2[285] şeklindeki değer atfından yola çıkarak Plantinga da P(P*/~G&k) = 1/2[286] olarak belirler. Verilen değerin tartışmalı olduğu kabul edilebilir ancak aynı durum Rowe'un verdiği değerler için de geçerlidir. Plantinga, bütün bu değerlendirmelerden sonra Bayes Teoremi ile aşağıdaki sonucu elde edeceğimizi belirtir:[287]

---

[284] Plantinga, a.g.m., s. 536; Rowe, "Reply to Plantinga", s. 548.

[285] Bu formül P öncülünün Tanrı'nın varlığı (G) ve arka plan bilgisi (k) koşulları üzerinde doğru olma olasılığının 1/2'ye eşit olduğunu ifade etmektedir.

[286] Bu formül P* öncülünün Tanrı'nın yokluğu (~G) ve arka plan bilgisi (k) koşulları üzerinde doğru olma olasılığının 1/2'ye eşit olduğunu ifade etmektedir.

[287] Plantinga, a.g.m., s. 536.

(1)

$$P(\sim G/P{*}\&k) = \frac{P(\sim G/k) \text{ X } P(P{*}/\sim G\&k)}{P(P{*}/k)}$$

Verilen değerlerin[288] neticesinde paydaki ikinci terim [yani P(P*/~G &k)] gibi P(~G/k)'nin de elbette 1/2 olacağı ve bu yüzden de aşağıdaki sonucun çıkacağı söylenebilir:

(2)

$$P(\sim G/P{*}\&k) = \frac{1/4}{P(P{*}/k)}$$

Yukarıdaki denklemden hareketle Plantinga, P(P*/k)'yi belirlemek için aşağıdaki formüle başvurur:

(3) P(P*/k) = P(P*/G&k) x P(G/k) + P(P*/~G &k) x P(~G /k) [289]

Yukarıdaki hipotez ile ikinci sonuçtaki iki terimin her birinin 1/2'ye eşit olduğunun verilmiş olduğunu dile getiren Plantinga, birinci sonuç için, ilk terimin (G, P* gerektirdiği için) 1'e eşit ve ikinci terimin 1/2'ye eşit olduğunu ve bundan dolayı aşağıdaki sonucun çıkacağını belirtir:

(4) P(P*/k) = 3/4[290]

Yukarıdaki değerin (2)'nin içine yerleştirilmesi ile aşağıdaki sonuç elde edilecektir:

---

[288] Yukarıdaki denklemi anlatımla açıklayacak olursak; bir kişinin toplam kanıtı P* (Ne E1 ne de E2 *bilinen hiçbir iyiliğin* mükemmel bir varlığı bunlara izin vermesinde haklı çıkarmayacağını bildiğimiz bir şey değildir) öncülü ve k (arka plan bilgisi) olduğunda ~G (Tanrı yoktur) öncülünün doğru olma olasılığı; (~G'nin sadece k koşulu üzerinde doğru olma olasılığı) çarpı (P*'nin ~G ve k koşulları üzerindeki olasılığının) (P*'nin sadece k koşulu üzerinde doğru olma olasılığına) bölünmesi ile elde edilmektedir.

[289] Burada Pr(P*/k), yani P*'nin sadece k koşulu üzerinde doğru olma olasılığı ise (P*'nin G ve k koşulları üzerinde doğru olma olasılığı) x (G'nin sadece k koşulu üzerinde doğru olma olasılığı) + (P*'nin ~G ve k koşulları üzerinde doğru olma olasılığı) x (~G'nin sadece k koşulu üzerinde doğru olma olasılığı) formülü ile elde edilmektedir.

[290] Bu formül kısaca P* öncülünün sadece arka plan bilgisi (k) koşulu üzerinde doğru olma olasılığının 3/4'e eşit olduğunu ifade etmektedir.

(5) P(~G/P*&k) = 1/3[291]

Plantinga, buradan hareketle bütün (total) kanıtı k olan ve bu sebeple sadece P*'ye inanan biri için G'nin bütün kanıt üzerindeki olasılığının 2/3 olacağına değinerek yukarıdaki argümanın uygun bir şekilde Rowe'un argümanına benzer olduğunu belirtmektedir. Tanrı'nın varlığı lehine sunulan argümanın yapısal olarak Rowe'un argümanına benzediği açıktır. Dengeleyici argümandaki P*, Rowe'un argümanındaki P ile aynı rolü üstlenmektedir. Buna göre, nasıl ki P, ~G'yi doğruluyorsa P* de G'yi doğrulamaktadır. Bu tespitten hareketle Plantinga, ateizm lehine P'den yola çıkarak sunulan argümanın P*'a dayanarak oluşturulan teistik argüman ile dengelendiğini ortaya koymaktadır.[292] Plantinga, Rowe'un üçüncü argümanına benzer birçok argümanın ileri sürülebileceğini fakat bu durumda teistlerin de karşı dengeleyici argümanlar geliştireceklerini dile getirmektedir.[293]

Bu nedenle Rowe'un üçüncü argümanını muharref kanıt (*Degenerate evidence*) ile temellendirdiğini belirten Plantinga'ya göre, böyle bir argümanda bir A önermesini desteklemek için A'nın muhtemel olduğunu sahip olunan kanıtın bir kısmı ile temellendirmeye çalışmak sahip olunan kanıtın izomorfik (eş yapılı) kısmı ile ~A'nın da aynı derecede muhtemel olduğunu temellendirmek gibidir. Yukarıdaki tartışmalardan hareketle Tanrı'nın varlığını veya yokluğunu temellendirmek için bir olasılık hesabı üzerine kurulan argümanların kimseye bir faydasının olmayacağı söylenebilir. Çünkü bu türde bir kanıt kullanılarak ileri sürülen bir argüman benzer yapıdaki diğer argümanlar ile dengelenebilecektir.[294] Plantinga, bu düşünceden hareketle Tanrı'nın

[291] Bu formül ~G'nin P* öncülü ve arka plan bilgisi (k) koşulları üzerinde doğru olma olasılığının 1/3'ye eşit olduğunu ifade etmektedir.

[292] Plantinga, a.g.m., ss. 537-538.

[293] Plantinga, a.g.m., s. 539.

[294] Plantinga, a.g.m., s. 540.

varlığına karşı kötülük probleminin sadece olasılıklar üzerinden savunulamayacağını ileri sürmektedir.[295]

Plantinga'nın itirazında kullanmış olduğu P* önermesine cevaben Rowe, bunun bir hata olduğunu çünkü zikredilen önermede bilinmeyen bir iyiliğin Tanrı'nın E1 veya E2'ye izin vermesini haklı kılabileceği vurgusunun bulunduğunu ileri sürmektedir. Yani burada Tanrı'nın bazı belirli kötülüklere izin vermesini haklı çıkaran iyiliklerin insanın bilmediği iyilik türleri olmasının kabul edilebilir olmadığına dair bir yargı vardır. Dolayısıyla, Rowe, Tanrı'nın varlığının bilinen hiçbir iyiliğin, Tanrı'yı E1 veya E2'ye izin vermede haklı çıkarmadığının bilinmesi ile uyumlu olduğunu ancak yine de Plantinga'nın önermesinin kolayca şöyle revize edilebileceğini savunur. "P*': Ne E1 ne de E2 hiçbir iyiliğin mükemmel bir varlığı bunlara izin vermesinde haklı çıkarmayacağını bildiğimiz bir şey değildir." Rowe, P*''nin Tanrı'nın varlığı tarafından gerektirilebileceğini fakat P*''den sonra oluşturulan ve ~G'nin gerektirdiği bir önermenin daha bulunduğunu ve bunun da P*''ye karşı olan doğal bir dengeleyiciyi oluşturduğunu ileri sürer. Bu önerme de şöyledir: "P**': Ne E1 ne de E2 bazı iyiliklerin mükemmel bir varlığı bunlara izin vermesinde haklı çıkardığını bildiğimiz bir şeydir." Burada iki önermenin birbirlerini dengelediği ve dolayısıyla Plantinga'nın argümanının da doğal bir dengeleyicisinin olduğu iddia edilmektedir.

Rowe, P öncülü üzerinde kurduğu son argümanıyla ilgili olacak bir itirazın, (Tanrı'nın var olduğu önermesi tarafından gerektirilen) doğal bir karşı-dengeleyici olan, Tanrı'nın var olduğu önermesine her türlü başvurudan bağımsız olarak doğru olduğu veya muhtemelen doğru olduğu gösterilebilecek bir önermeyi bulmak ile ortaya konulabileceğini öngörür. Dolayısıyla Rowe, Plantinga'nın itirazında Tanrı'nın var olduğu önermesine başvurduğunu ve bunun P'den yola çıkarak ileri sürmüş olduğu

[295] Plantinga, a.g.m., s. 543.

argümanı ile alakasız olduğunu ima etmektedir.[296] Ancak Tanrı'nın varlığına inanan bir kişinin delilci kötülük argümanlarına karşı inancını desteklemek için Tanrı'nın var olduğu ön kabulünden neden hareket edemeyeceği tartışma konusudur. Tanrı'nın var olduğu kabul edildiğinde şartlar mevcut haliyle kabul edilebilir ise bu durumda söz konusu itirazları cevaplandırmak için pekâlâ Tanrı'nın varlığına başvurulabilir.

Özetle Plantinga'nın birinci ve ikinci delilci kötülük argümanlarına karşı Wykstra ve Alston'nun sunduğu itirazların yeterli olduğunu düşündüğü dolayısıyla onların bu konudaki görüşlerini onayladığı söylenebilir. Son argümanın ise benzer yapıdaki teistik argümanlar ile karşılanabileceğini belirten Plantinga bu yönde bir argüman kurmaktadır. Onun son argümana karşı sunduğu itiraz da insanın epistemik açıdan sınırlı bir varlık olduğunu buna karşın Tanrı'nın mutlak bilgiye sahip olduğunu temel almaktadır. Buradan insanın Tanrı'nın sebeplerini kavrama noktasında yetersiz kalacağını dolayısıyla Tanrı'nın varlığına karşı bir olasılık hesaplama teorisine başvurmanın uygun olmadığını çünkü benzer yapıda olup Tanrı'nın varlığını temellendiren argümanlar kurulabileceğini savunmaktadır.

1.4. Şüpheci Teizm ve Delilci Kötülük

Delilci kötülük meselesine çözüm noktasında şüpheci teizmin tezlerine dayanan bir yöntem izleyen Michael Bergmann, Rowe'un son argümanının zayıf ve yetersiz olduğunu savunur. Birinci bölümden de hatırlanacağı üzere Rowe, ilk argümanında dünyamızda bol miktarda anlamsız kötülüğün bulunduğunu ve bu kötülük türünün Tanrı'nın varlığı ile uyumsuz olduğu kabulünden hareketle Tanrı'nın var olmadığını ileri sürmektedir. Anlamsız kötülüğün varlığını desteklemek için ise Rowe ikinci argümanını kurar. Bu argümanında (P) *Bildiğimiz* hiçbir iyilik Tanrı'nın E1 ve E2 gibi

[296] Rowe, "Reply to Plantinga", s. 548.

kötülüklere izin vermesine haklı bir gerekçe olamayacağı önermesinden (Q) *hiçbir* iyiliğin Tanrı'nın E1 ve E2 gibi kötülüklere izin vermesine haklı bir gerekçe olamayacağı çıkarımında bulunur. Buradan hareketle (~G) Tanrı yoktur sonucuna varır. Son argümanında ise Rowe ikinci argümanda bulunan tümevarımdan vazgeçer, yani, Q öncülünü argümandan atar ve P'den ~G'yi Bayes Teoremi ile temellendirmeye çalışır.

Aslında Q çıkarımının P önermesinden elde edilmesi ile sunulan argümanının bizim bildiğimiz iyiliklerin var olan bütün iyiliklerin örnekleri (representative) olduğunu düşünmek için bir sebebimiz olmadığından zayıf ve yetersiz olduğu, Rowe'un da dile getirdiği bir husustur. Bergmann'a göre bu zayıflığın farkına varan Rowe, daha güçlü olduğunu düşündüğü son argümanını ileri sürmüştür.[297] Ancak ona göre ikinci argümandaki zayıflık Rowe'un son argümanında da görülür.[298]

Şüpheci teizm tezleri ile Rowe'un son argümanının da öncekiler gibi temelsiz olduğunu düşünen Bergmann, bu yeni argümanı eleştirmeye geçmeden önce Rowe'a karşı itirazında önemli bir yere sahip olan şüpheci teizm tezlerini belirlemeye çalışır. Şüpheci teizmin temel tezlerinin ne olduğunu belirledikten sonra Rowe'un son argümanına karşılık vermeye çalışan Bergmann'a göre şüpheci teizmin temel tezleri şunlardır:

[297] Bergmann, "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil", s. 278.

[298] Rowe, argümanındaki sürekli temanın bizim bildiğimiz kadarıyla, dünyamızda çok sayıda ve günlük meydana gelen korkunç acı örneklerin (hem hayvan hem de insan) herhangi bir örneğine izin vermede, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mükemmel bir şekilde iyi olan bir varlığı haklı kılacak makul bir düşüncenin olmadığı hakkındaki bilgimiz olduğunu belirtir. Rowe, Bergmann gibi şüpheci teistlerin, anlamsız kötülüğün var olduğunu varsaymanın iddia etmekte tam olarak haklı olduğumuz şeyi aştığını düşünmelerine rağmen, bu iddiaya doğrudan itiraz etmediklerini öne sürer. Rowe, şüpheci teistlerin daha ziyade insanların var olan iyilikler ve onların gerçekleştirme koşulları hakkındaki bilgisi ile Tanrı'nın bu meseleler hakkında sahip olduğu bilgi arasındaki eşitsizliğin göz önünde bulundurulması gerektiğine dikkat çektiklerini belirtir. Buna ek olarak insanların epistemik olarak böyle bir varlığın izin vermesi gerektirecek olan görünürde anlamsız, korkunç kötülük hakkında yerinde bir yargıda bulunmak için yeterli olmadığını ileri sürdüklerini ifade eder. William L. Rowe, "Skeptical Theism: A Response to Bergmann", *Nous,* 35:2 (2001), s. 297; Şüpheci teizme karşı burada sunduğu itirazından da anlaşılacağı üzere Rowe argümanına karşı reddiye yönteminin kullanılmasından ziyade teodise veya savunma geliştirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ancak eğer reddiyeler delilci argümanlarının ikna gücünü azaltmakta yeterli ise Rowe'un zaruri gördüğü türde yollara başvurmak gereksizdir.

ST1: Zihnimizdeki muhtemel *iyiliklerin* dünyadaki diğer muhtemel *iyiliklerin* örnekleri olduğunu düşünmek için hiçbir sebep yoktur.[299]

ST2: Zihnimizdeki muhtemel *kötülüklerin* dünyadaki diğer muhtemel *kötülüklerin* örnekleri olduğunu düşünmek için hiçbir sebep yoktur.

ST3: Muhtemel iyilikler ile muhtemel kötülüklere izin verilmesi arasındaki *bildiğimiz* gereklilik ilişkilerinin muhtemel iyilikler ile muhtemel kötülüklere izin verilmesi arasında *var olan* gereklilik ilişkilerinin örnekleri olduğunu düşünmemiz için hiçbir iyi sebebimiz yoktur.[300]

Yukarıdaki tezlerin çok güçlü bir şekilde tutarlı olduğunu, dolayısıyla bunları çürütmenin kolay olmadığını ileri süren Bergmann'a göre, sunulan üç tez insanın bilişsel sınırlılığının farkındalığını, gerçekliğin karmaşıklığını ve çokluğun makul olduğunu gösterir. Bu üç tez dikkatle incelendiğinde onlarda teizmin muhtemelen doğru olduğuna veya inanmak için mantıklı olduğunu temellendirmeye yönelik bir şey yoktur. Buna karşılık şüpheci teizm tezlerinin ateizm lehine ileri sürülen delilci kötülük argümanlarını, bu argümanların teizmi reddetmekte haklı olmadıklarını göstererek çürütmeye çalıştığı söylenebilir.[301]

Bergmann'a göre aslında Rowe da şüpheci teizmin tezlerine, en azından ST1'e biraz sempati duymakta ve ikinci argümanının doğruluğunun ST1'in yanlış olmasına bağlı olduğuna inanmaktadır, ancak Rowe ST1'in yanlış olduğunu ortaya koymak yerine ikinci argümanını terk edip üçüncü argümanını ileri sürmektedir. Bu durum Rowe'un ST1'in mantıklı olduğunu onayladığı anlamına gelse bile onu kabul ettiğini göstermemektedir. Bergmann, Rowe'un son argümanının şüpheci teizmin tezlerinden

---

[299] Bergmann, a.g.m., s. 279; Rowe, "Skeptical Theism: A Response to Bergmann", s. 297.

[300] Bergmann, a.g.m., s. 279; Michael Bergmann, "Skeptical Theism and The Problem of Evil", *Oxford Handbook to Philosophical Theology*, ed. Thomas Flint & Michael Rea, (New York: Oxford University Press, 2009), s. 376; Michael Bergman, & Michael Rea, "In Defence of Sceptical Theism: A Reply to Almeida and Oppy", *American Philosophical Quarterly,* 83, (2005), s. 242.

[301] Bergmann, "Skeptical Theism and The Problem of Evil", ss. 380-381.

birini reddetmeyi gerektirmediğini düşündüğünü ancak yeni argümanın başarısının da şüpheci teizm tezlerinden birisinin çürütülmesine bağlı olduğunu tartışır. Neticede Rowe'un, şüpheci teizm tezlerinden herhangi birini reddetmediğinden dolayı, yeni argümanının da başarısız olduğunu ileri sürer.[302]

Rowe'nun argümanındaki problemin, P'nin ~G için önemli destek sağlamakta başarısız olduğu endişesine açık bir şekilde değinmemesi olduğunu belirten Bergmann, buna karşın Rowe'un sadece Pr(P/G&k)[303] yüksek olduğunu düşünmemiz için iyi bir sebebimizin olmadığını göstermesi gerektiğini düşündüğünü ancak bunun doğru olmadığını dile getirir. Ona göre Rowe'un asıl göstermesi gereken şey Pr(P/G&k)'in yüksek olmadığını düşünmek için iyi bir sebebimizin bulunduğudur. Aksi halde Rowe P'nin G'nin olasılığını düşürdüğünü göstermemiş olacaktır ki bu da onun en fazla P'nin G'nin olasılığını önemli ölçüde düşürdüğünü reddetmek için iyi bir sebebimizin olmadığını göstermiş olduğu anlamına gelebilir. Ancak Bergmann'a göre Rowe'un amacı sadece *bildiğimiz kadarıyla* P'nin önemli oranda G'nin aleyhine olduğunu değil de P'nin önemli oranda G'nin aleyhine bir olgu olduğunu göstermek olmalıdır. Rowe'un bize Pr(P/G&k)'in yüksek olmadığını düşünmek için iyi bir sebep göstermesi gerekir, ya değilse onun Pr(P/G&k) < Pr(G/k)[304] görüşünü kabul etsek dahi onun yeni delilci kötülük argümanının teizme karşı *önemli* bir itiraz olduğunu kabul etmek zorunda değiliz. Çünkü son argümanın kabulü Pr(P/G&k)'nin yüksek olmadığı varsayımına dayanmaktadır.[305]

---

302 Bergmann, "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil", s. 279.

303 Bu formül P (*Bildiğimiz hiçbir iyilik* her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın, E1 ve E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz) öncülünün G (Tanrı vardır) ve k (arka plan bilgisi) koşulları üzerinde doğru olma olasılığını ifade etmektedir.

304 Bu formül P (*Bildiğimiz hiçbir iyilik* her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlığın, E1 ve E2'ye izin vermesi için haklı bir gerekçe olamaz) öncülünün G (Tanrı vardır) ve k (arka plan bilgisi) koşulları üzerinde doğru olma olasılığının G'nin (Tanrı vardır) sadece k (arka plan bilgisi) koşulu üzerinde doğru olma olasılığından daha düşük olduğunu ifade etmektedir.

305 Bergmann, a.g.m., s. 281.

Rowe'un yeni argümanının başarısının Pr(P/G&k)'nin yüksek olmadığının gösterilmesine bağlı olduğunun farkında olmasa bile onun yazılarında bu sonucu desteklemek için en az iki argümanın bulunduğu söylenebilir, fakat Bergmann bu argümanların da başarısının şüpheci teizmin tezlerinden bir veya daha fazlasının reddedilmesine bağlı olduğunu düşünür. Dolayısıyla Rowe'un eski argümanında var olan zaaf yeni argümanında da mevcuttur. Bu zaafı ortadan kaldırmak da şüpheci teizmin tezlerinin reddine bağlıdır.[306]

Bu argümanlardan ilki, Rowe'un iyi aile analojisine cevabından yola çıkarak ortaya koyduğu ve "*İlahi Sessizlik Argümanı*" olarak bilinen argümandır. İyi bir ailenin evlatlarının hasta olması ve hastalığın acı veren bir iğne veya ilaç kullanılmasını gerektirmesi durumunda evlatlarına varlıklarını ve yanında olduklarını hissettirmek için ellerinden gelen her şeyi yaptıklarını belirten Rowe'a göre Tanrı da belirli iyilikler için bazı ızdıraplara izin veriyorsa O'nun da aynı şekilde ızdırap süresince insanın anlama yetisine varlığını hissettirmesi gerekmektedir.[307] Bergmann bu argümanı desteklemek için dile getirilen birinci öncülü şöyle formüle eder:

(1) Tanrı varsa ve O'nun E1 ve E2'ye izin vermesini haklı gösteren iyilikler bizim bilgi alanımızın dışındaysa, bu durumda muhtemelen ilahi sessizlik olmazdı (yani, hiç değilse Tanrı'nın sevgisine ve bu kadar çok korkunç kötülüğe izin vermesini haklı kılan bir iyilik (bu iyiliğin ne olduğunu bilmesek de) olduğu gerçeğine dair güvencelerimiz olması muhtemeldir).[308]

Yukarıdaki öncülün makul olmasının teistlerin kullanmış olduğu *iyi aile analojisine* bağlı olduğunu belirten Bergmann'a göre, ailenin uğruna çocuklarının acı

---

[306] Bergmann, a.g.m., s. 281.

[307] Bergmann, a.g.m., s. 282; Rowe, "God and Evil", s. 8; Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and The Problem of Evil", s. 87; Rowe, "The Evidential Argument from Evil: A Second Look", s. 276.

[308] Bergmann, "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil", s. 282; Rowe, "Skeptical Theism: A Response to Bergmann", s. 299.

çekmesine izin verdiği iyilik, çocuğun bilgi alanının dışında ise, aile çocuklarının sevildiklerini bilmeleri için izin verilen ızdıraba dair iyi bir sebep olduğunu göstermek adına her türlü çabayı harcar. (1) öncülünün ST1'in reddedilmesine bağlı olduğunu ileri süren Bergmann,[309] bunu şu şekilde açıklamaya çalışır:

(2) Tanrı varsa ve O'nun E1 ve E2'ye izin vermesini haklı gösteren iyilikler bizim bilgimizin dışında ise, o halde ya

(a) İlahi sessizlik olmazdı

ya da

(b) Tanrı'nın ilahi sessizliğe izin vermesini haklı gösteren bazı iyilikler bulunmaktadır.[310]

Bu durumda (1) öncülünün taraftarları (2)(a)'nın (2)(b)'den daha muhtemel olduğunu varsayacaktır. Ancak Bergmann'a göre bunu varsaymak için (1) öncülünün taraftarı aşağıdaki (3) öncülünün muhtemel olduğunu düşünmek durumundadır.

(3) Hiçbir iyilik Tanrı'nın ilahi sessizliğe izin vermesini haklı göstermez.

Bergmann, "(1) öncülünün taraftarının böyle bir iyiliğin olmadığının ne kadar muhtemel olduğu hakkında herhangi bir mantıklı sonuca nasıl varabilir?"[311] sorusunu sorarak onun aşağıdaki öncüle bel bağladığını dile getirir.

(4) *Bildiğimiz* hiçbir iyilik Tanrı'nın ilahi sessizliğe izin vermesini haklı göstermez.

Yukarıdaki öncüller dikkatle incelendiğinde (4)'ten (3) öncülünün olasılığına yönelik bir çıkarım aslında P'den Q öncülün olasılığına yönelik çıkarım ile aynıdır. Bunun da ST1'in reddedilmesine bağlı olduğunu tartışmaya açan Bergmann'a göre bu argüman da zihnimizdeki muhtemel *iyiliklerin* dünyadaki diğer muhtemel *iyiliklerin* örnekleri olduğunu itirazsız kabul ediyor gibi görünmektedir. Dolayısıyla Bergmann, bu

[309] Bergmann, "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil", s. 282; Rowe bu hususta "neden?" sorusunu sorar ve Bergmann'nın bu soruya karşılık sessiz kaldığını ve kendisine göre bir akıl yürütme sürecine yöneldiğini ileri sürer. Rowe, "Skeptical Theism: A Response to Bergmann", s. 299.

[310] Bergmann, a.g.m., s. 283; Rowe, "Skeptical Theism: A Response to Bergmann", ss. 299, 301.

[311] Bergmann, a.g.m., s. 283.

argümanın Pr(P/G&k)'nin yüksek olmadığını göstermekte başarısız olduğu kanaatindedir.[312]

Evvela Bergmann'nın buradaki itirazının (a)'nın (b)'den daha muhtemel olduğunu düşünmek için bir sebep sağlamaya karşı olduğunu düşünen Rowe'a göre, meydana gelmiş olan ızdıraplara karşı Tanrı'nın sessiz kalmasına haklı bir gerekçe sağlayacak olan iyi koşullar söz konusu ızdıraplar ile o kadar ilişkili olmalı ki mutlak güçlü ve sevgi dolu bir varlığın bu ızdırapların hiç birisini; (a) daha büyük bir iyi1'i, ceza olarak kaybetmeden, (b) ızdıraba maruz kalanların iyi1'i anlamasına izin vermesi durumunda daha büyük bir iyi2'yi kaybetmeden, (c) eğer Tanrı, anlaşılmaz olan iyi1 için acı çekenlere sevgisini ve endişesini ifade ederse, o halde daha büyük bir iyi3'ü kaybetmeden ve (d) ızdıraba maruz kalanların iyi3'ü anlaması durumunda, daha büyük iyi4'ü kaybetmeden, önleyemeyeceği düşüncesi doğasında mantıksız bir akıl yürütmedir. Ayrıca o, bu mantıksızlığın bir veya daha fazla şüpheci teizm tezinin reddedilmesine bağlı olmadığını iddia eder.[313] Ancak şüpheci teizmde Rowe'un iddia ettiği gibi Tanrı'nın hiçbir zaman müdahale etmeyeceği veya müdahalede bulunduğunda daha büyük bir iyiliğin kaybolacağı ima edilmemekte, sadece Tanrı'nın belirli bir kötülük örneğine müdahaleden kaçınmasının sebeplerinin insanlar tarafından kavranamamasının olağan olduğu düşüncesi bulunmaktadır.

İkinci olarak Rowe'a göre (1)'i kabul eden biri, (3)'ün olası olduğunu, çünkü Tanrı'nın bize, çocuğunun çok ihtiyacı olduğu ama anlayamadığı bir iyilik için acı çekmeye (örneğin, acı verici bir tıbbi prosedüre) maruz kalmasına izin vermek zorunda kalan sevgi dolu bir ebeveyn gibi olduğunu söyleyebileceğini düşünür. O, çocuğun anlayamadığı bir iyilik için ızdırap çekmesi gereken durumlarda, sevgi dolu ebeveynin

[312] Bergmann, a.g.m., s. 283.

[313] Rowe, "Skeptical Theism: A Response to Bergmann", s. 302.

çocuğunun yanında olmasının ve sevgisi ile endişesini ona ifade etmesinin en iyisi olduğuna inanacağını belirtir. Rowe, çocuğun anlayamadığı nedenlerden dolayı acı çektiği durumlarda çocuğunun yanında kasten bulunmamanın, neredeyse her zaman insanın güç ve bilgisinin sınırlılığından kaynaklandığını (burada Tanrı; bilgi ve güç açısından sınırsız olduğundan, O'nun varlığını insana hissettirme noktasında başarısız olmasının imkânsız olduğu varsayılmaktadır), bu sebeple iyi aile analojisinin yine (3)'ün muhtemel olduğunu düşünmek için gerekçe sağladığını ileri sürer. Dolayısıyla Rowe, Bergmann'ın (1)'i kabul etmemizin ST1'in reddedilmesine bağlı olduğu konusunda bizi ikna etmesi gerektiğini ancak iyi aile analojisinin sağladığı desteği düşünmek yerine, Bergmann'ın kendi sorduğu soruya cevap verdiğini ileri sürer.[314]

Son olarak Rowe, Bergmann'nın (1)'i doğrulamasının (4)'e bağlı olduğunun bir yolunu gösterdiği konusundaki yargısına güvenilebileceğini düşünür. Rowe, (4)' e dayanarak (1) 'i desteklemenin elbette ST1'in reddedilmesini önceden varsaydığını kabul eder. Ancak Bergmann'nın, en iyi ihtimalle, (1)'i desteklemenin *sadece bir yolunun* ST1'in reddini içerdiğini göstermiş olduğunu ileri sürer. Buna karşılık, Rowe'a göre, asıl yapılması gereken, (1)'i desteklemenin *tek yolunun* ST1'in reddini içerdiğinin gösterilmesidir, çünkü sadece bu yapıldığında argümanın başarısının ST1'in reddine bağlı olduğu gösterilmiş olacaktır. Rowe, bunu şöyle örneklendirir: Roma'ya götürmek üzere başlayan ancak Roma'ya götürmediği sonradan anlaşılan bir yolun keşfedilmesinden hareketle hiçbir yolun Roma'ya götürmediği sonucuna varmak doğru değildir. Rowe, aynı şekilde, Bergmann'nın (1)'i gerekçelendirmeye çalışmanın bir yolunun ST1'in reddine bağlı olduğunu gösterdiğini ancak onun asıl göstermesi gereken

[314] Rowe, "Skeptical Theism: A Response to Bergmann", s. 300.

şeyin, (1)'i gerekçelendirmenin ST1'in reddini içermeyen hiçbir yolun olmadığının gösterilmesi olduğunu ileri sürer.[315]

Başka bir deyişle Rowe, (1) "Tanrı varsa ve O'nun E1 ve E2'ye izin vermesini haklı gösteren iyilikler bizim bilgi alanımızın dışındaysa, bu durumda muhtemelen ilahi sessizlik olmazdı" öncülünü (4) "*Bildiğimiz* hiçbir iyilik Tanrı'nın ilahi sessizliğe izin vermesini haklı göstermez" öncülüne bağlı kalmadan desteklemenin diğer yollarının da olduğunu ifade etmektedir. Burada diğer yolların ise şüpheci teizmin tezlerini çürütmeyi gerektirmeyebileceği vurgulanmaktadır. Buna karşılık Bergmann'ın ise (1) öncülünü desteklemenin her yolunun şüpheci teizm tezlerinden birisinin çürütülmesini içereceğini kanıtlaması gerektiği savunulmaktadır. Ancak Rowe'un argümanı ile sunduğu analoji birbiri ile uyumsuz görünmektedir. Çünkü "Tanrı varsa ilahi sessizlik olmazdı" iddiası Tanrı'nın ilahi sessizliğe izin vermesi için hiçbir haklı gerekçesinin olmayacağı varsayımından kaynaklanmaktadır. Bu tür bir varsayımın da insanın bilgi ve tecrübesini temel aldığından, aslında "bilinen hiçbir iyiliğin Tanrı'nın ilahi sessizliğe izin vermeyeceği" önermesine dayanmaktadır. Konu bu açıdan ele alındığında Bergmann'ın itirazı Rowe'un Roma'ya götürdüğünü iddia ettiği bir yolun aslında Roma'ya götürmediğinin keşfedilmesi şeklinde anlaşılabilir. Diğer bir ifade ile (1) öncülünü desteklemenin tek yolu şüpheci teizm tezlerinin hatalı olmasına bağlı olduğu söylenebilir.

Bergmann'a göre, Rowe, eğer Tanrı'nın E2'ye izin vermesini haklı gösterecek bir iyi varsa onun bilinçli insan tecrübesini içermesi gerektiğini ve insanın bilinçli tecrübesini içeren iyiliklere aşina olmasının muhtemel olduğunu, böylece insanların Tanrı'nın E2'ye izin vermesini haklı gösterebilecek her iyiyi bilmesinin muhtemel olduğunu ileri sürmektedir. Rowe, bunların k'nin bir parçası olduğu varsayıldığında

[315] Rowe, "Skeptical Theism: A Response to Bergmann", ss. 300-301.

Tanrı'nın E2'ye izin vermesini haklı gösterebilecek her bir iyiliği bilmenin muhtemel olduğunun da k'nin bir parçası olduğunun düşünülebileceğini ileri sürmekteydi. Rowe'a göre, bu da Pr(P/G&k)'nin yüksek olmadığını düşünmeyi mantıklı hale getirmektedir.[316]

Ancak Bergmann'a göre, bu argüman aşağıda ifade edilen şüpheci teizm tezinin çürütülmesine bağlıdır:

> ST1*: *Bilinçli insan tecrübesini* içeren zihnimizdeki muhtemel *iyiliklerin bilinçli insan tecrübesini* içeren bütün muhtemel *iyiliklerin* temsilcileri olduğunu düşünmek için hiçbir sebebimiz yoktur.[317]

Yukarıdaki tezin ST1 ile oldukça benzer olduğunu ve benzer sebeplerden dolayı da mantıklı olduğunu vurgulayan Bergmann, Pr(P/G&k)'nin yüksek olmadığını göstermek için Rowe'un yazılarında rastlanan ikinci argümanın da ST1* reddine bağlı olduğu için başarısız olduğunu ileri sürmektedir.

Sonuç olarak Bergmann'nın, Rowe'un argümanına karşı getirdiği itirazı kısaca özetlemek gerekirse: "Hiç A göremiyorum, o halde A yoktur" gibi tümevarımsal bir çıkarım ancak ve ancak A'ların tümevarımsal örneğinin bütün A'ların temsilcisi olduğuna inanmak mantıklı ise haklı olabilir. Bunu şöyle bir analoji ile açıklamak mümkündür: Bir örnekleme dâhil edilen penguenler bütün penguenlerin temsilcisi olmadığı sürece bütün penguenlerin siyah ve beyaz renkte olduğuna inanmamak gerekir. "Belirli bir kötülüğe izin verilmesi için hiçbir sebep göremiyorum" cümlesinden "bu kötülüğe izin verilmesinin hiçbir sebebi yoktur" gibi bir çıkarım sadece ve sadece insanın anlayabildiği örnek sebeplerin var olan bütün sebeplerin bir temsilcisi olduğuna inanmak mantıklı ise haklıdır.[318] Aksi takdirde yukarıdaki türden tümevarımsal çıkarımlar temelsizdir.

---

[316] Bergmann, a.g.m., ss. 283-284.

[317] Bergmann, a.g.m., s. 284.

[318] Bergmann, a.g.m., ss. 288-289.

Şüpheci teizme dayalı olarak ileri sürülen bütün cevaplar teizmin tutarlı, olası veya doğru olduğunu göstermeye matuf değildir. Bunun yerine şimdiye kadar sunulan cevaplarda Tanrı'nın belirli kötülüklere izin vermesinin muhtemel sebeplerinin insanın sınırlı epistemik kapasitesi tarafından kavranamamasının olağan olduğu belirtilmekte, sadece teistik inancı koruma ve karşı argümanların hatalı olduğunu gösterme çabası bulunmaktadır.

2. Şüpheci Teizme İtirazlar

İnsan ve Tanrı arasındaki epistemik farka dikkat çeken şüpheci teizm delilci kötülük argümanlarına karşı önemli ölçüde etkili olmuştur. Hatta burada sunulan reddiyeler delilci kötülük argümanı savunucularının zaman zaman argümanlarını yeniden revize etmelerine bazen de argümanlarını tamamen terk etmelerine yol açmıştır. Ancak bu durum şüpheci teizmin kendi içerisinde bazı önemli güçlükler barındırmadığı anlamına gelmez. Bu güçlükler özellikle Rowe'un argümanlarını desteklemek amacıyla belirginleştirilmeye çalışılmıştır ki şimdi şüpheci teizme karşı sunulan bu itirazları ele alıp değerlendirmeye çalışacağız.

2.1. Dini İnançlar ve Şüpheci Teizm

Şüpheci teizmin karşı karşıya kaldığı güçlüklerden biri böyle bir şüpheci tutumun delilci kötülük argümanlarına karşı olduğu kadar dini inançlara karşı da kullanılabileceği düşüncesidir. Bu bağlamda şüpheci teistlerin, insanın bildiği iyiliklerin var olan bütün iyilikleri temsil ettiği konusunda emin olmadaki yetersizliği üzerindeki vurgusunun, argümandaki çıkarım hakkında önemli sorunlar doğurduğunu kabul eden Rowe, şüpheci teizmin tezlerinin dini inançlara uygulandığında ortaya çıkan sonucun geleneksel teizme karşı da istenmeyen sonuçlara yol açacağını savunur. Örneğin,

ölümden sonraki hayatı konu alan Rowe, şüpheci teizmin tezlerinden hareketle ölümden sonra bir hayatın varlığı ile ilgili olarak herhangi bir bilgi elde edemeyeceğimizi ileri sürer.[319]

Teistik şüpheciliğin kuşkucu tezlerine bakıldığında, inananların Tanrı'nın huzurunda ebedi bir hayata sahip olacağına ve Tanrı'nın bu hayatı gerçekleştirmesinin ne kadar muhtemel olduğuna dair herhangi bir bilgiye sahip olamayacağımız iddia edilebilir. Nitekim bu konu hakkında bilgisiz olduğumuz dikkate alındığında şüpheci teistlerin söylediği gibi, sadece Tanrı'nın bilebileceği iyiliklerin gerçekleşme koşulları hakkında hiçbir fikre sahip olunamaz. Ayrıca, "bildiğimiz iyiliklerin var olan bütün iyilikleri temsil ettiğini düşünmek için yeterli bir nedenimiz yoktur"[320] tezinden hareketle inanç ile ilgili temel bilgiler hakkında da şüpheci olunması gerektiği savunulabilir.

Böyle bir itiraza karşılık ilk olarak şüpheci teizmin teistik inancın doğruluğunu veya tutarlılığını kanıtlama çabasında olmadığını, sadece delilci kötülük argümanlarının Tanrı'nın varlığını yadsımak için rasyonel temellere sahip olmadığını göstermeye çalıştığını belirtmek gerekir. Dolayısıyla burada teistik inanca dair bilgi ile ilgili zaten bir şey söylenmemektedir. İkincisi, insan aklının teolojik meselelerde tek bilgi kaynağı olduğu kabul edildiğinde Rowe'un yapmış olduğu itirazlar şüpheci teistler açısından önemli güçlüklere neden olacaktır. Ancak Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi teistik dinlerde akıl, özellikle ahiret hayatı ve Tanrı'nın sıfatları gibi konularda, yegâne bilgi kaynağı olarak görülmemektedir. Bu dinlerde vahiy bu tür konularda en önemli bilgi kaynağı olarak kabul edilmektedir. Semavi dinlerin kutsal kitaplarında, öldükten sonra insanı nasıl bir hayatın beklediği ve diğer birçok teolojik bilgi, vahiy yoluyla (bir

---

[319] Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", s. 90.

[320] Rowe, a.g.m., s. 90.

peygamber aracılığı ile) insanlara bildirilmiştir. Dolayısıyla sınırlı standart teizmden ziyade geniş teizm dikkate alındığında Tanrı, vahiy yoluyla dini öğretiler konusunda insanı bilgilendirebilir. Bu durumda, "Bilinen iyiliklerin var olan bütün iyiliklerin temsilcisi olduğunu düşünmek için hiçbir sebep yoktur" tezi inananlar açısından dini öğretilerde herhangi bir şüpheye neden olmayacaktır.

2.2. Şüpheci Teizmin Aşırı Şüphecilik İçerdiği Eleştirisi

Şüpheci teizme karşı ileri sürülen eleştirilerden bir diğeri de böyle bir tutumun hem Tanrı hakkındaki bilgi hem de genel bilgi ile ilgili çok fazla şüpheci olmaya neden olacağıdır. Buna göre şüpheci teizm herhangi bir şeyi bilme ihtimali hakkında genel bir problem ortaya koyan aşırı bir şüphecilik içermektedir.[321] Ian Wilks, şüpheci teizmin Tanrı'yı bilmenin imkanı hakkında spesifik bir probleme ve herhangi bir şey bilme ihtimali hakkında ise genel bir probleme neden olduğunu ileri sürer.[322] Buna göre, eğer Tanrı için neyin kötü olacağını bilmek ile ilgili herhangi bir iddia hakkında şüpheci olmamız gerekiyorsa, Tanrı için neyin iyi olacağını bilmek ile ilgili herhangi bir iddia hakkında da şüpheci olmamız gerekmektedir. Wilks, bu düşünceden yola çıkarak, nasıl ki bir kötülük örneğinde Tanrı'nın yokluğunun bir işaretini gördüğümüzü düşünmek için hiçbir sebep yok ise aynı şekilde belirli bir iyilikte de Tanrı'nın var oluşunun işaretini gördüğümüzü düşünmek için hiçbir sebebin olmayacağını savunur.[323] Dolayısıyla burada şüpheci teizm, etrafımızdaki şeyleri ve olayları Tanrı'nın fiilleri olarak görmeyi engeller. Buna göre delilci kötülük problemine karşı ileri sürülen

[321] Michael C. Rea, "Sceptical Theism And "Too Much Skeptisism" Objection", *The Blackwell Companion to the Problem of Evil,* ed. Justin P. McBrayer & Daniel Howard-Snyder, (West Sussex: Wiley, 2013), s. 487.

[322] Ian Wilks, "The Global Skeptisizm Objection to Skeptical Theism", *The Blackwell Companion to the Problem of Evil,* ed. Justin P. McBrayer & Daniel Howard-Snyder, (West Sussex: Wiley, 2013), s. 459.

[323] Wilks, a.g.m., ss. 459-460.

gerekçeler aynı şekilde iyiliğin varlığına başvuran "tasarım argümanına" karşı da geçerli olacaktır.[324]

Diğer taraftan şüpheci teizm her şey hakkında genel bir şüphecilik olarak ele alındığında, Wilks'in ileri sürmüş olduğu problemler şüpheci teizme karşı önemli güçlüklere neden olacaktır. Ancak "bilinen iyiliklerin var olan bütün iyiliklerin temsilcisi olduğunu düşünmek için hiçbir sebep yoktur" tezi genel bir şüphecilikten ziyade kısmı bir şüphecilik öngörmektedir. Çünkü burada hiçbir iyiliğin bilinemeyeceğinden ziyade bilinen bazı iyiliklerin var olduğu, sınırlı insan zihninin kavrayamayacağı bazı yüksek değerdeki iyiliklerin de var olabileceği vurgusu vardır. Dolayısıyla burada hiçbir şeyin bilinemeyeceğinden ziyade bu konuda her şeyin bilinmediği / bilinemeyeceği iddiası bulunmaktadır. Nitekim şüpheci teizmin temel vurgusu bilinenden hareketle bir genelleme yapılamayacağı üzerinedir.

Ayrıca Wilks, Tanrı'nın iletişim ve tecellilerinde normalde dürüst olduğuna inanıldığını, bu inancın aldatmanın bir kötülük olduğu inancından çıktığını ve aldatıcı eylemde bulunmanın Tanrı için kötü olduğunu ileri sürer. Wilks buna karşın şüpheci teizm temel alındığında Tanrı için neyin iyi veya kötü olacağının bilinebileceği ile ilgili her iddiaya karşı şüpheci olunması gerektiğini dile getirir. Buna binaen Wilks şüpheci teizmin Tanrı'nın iletişim ve tecellilerinde dürüst olduğu inancını kesip attığını iddia eder. Wilks buradan hareketle ilahi aldatmanın imkânının ortaya çıktığını ve bu durumun teizm ile çelişik olduğunu savunur.[325] Burada meydana gelmiş olan bir olayın sonuçta iyi veya kötü olmasının insanlar tarafından kavranamıyor olması, insanların aldatılmış olduğuna sebep sağladığı vurgulanmaktadır. İnsanın iyi olduğunu düşündüğü bir şey sonuçta kötü, kötü olduğunu düşündüğü bir şey ise sonuçta iyi olabilmektedir.

---

[324] Wilks, a.g.m., s. 460.

[325] Wilks, a.g.m., s. 461.

İnsanın bu ve benzeri konulardaki sınırlılığı daha doğrusu bir şeyin sonuçta iyi veya kötü olduğuna dair bilgisizliği ilahi aldatmanın bir işareti olarak ele alınmıştır.

Ancak insanın Tanrı için neyin kötü veya iyi olacağını bilmek ile ilgili her iddiaya karşı şüpheci olması gerektiğinin Tanrı için aldatıcı bir eylem olacağı düşüncesi açık değildir. Çünkü şüpheci teizmin burada vurgulamak istediği, bazı iyiliklerin sınırlı kapasiteye sahip olan insanlar tarafından bilinemeyebileceğidir. Bu, Tanrı'nın neyin iyi veya kötü olacağı ile ilgili sürekli bir karar değiştirdiğine dair herhangi bir ima içermemektedir. Bunun aksine burada öne çıkarılan insanın sınırlılığından dolayı bazı yüksek değerdeki iyilikleri anlayamamasının olağan bir durum olduğudur. Dolayısıyla insanın neyin iyi veya neyin kötü olduğuna dair bilgisizliği Tanrı'nın aldatıcı bir eylemde bulunduğu anlamına gelmemektedir.

Şüpheci teizmin, teizm açısından pek çok konuda problem oluşturduğunu ileri süren David O'Connor, şüpheci teizmin kabul edilmesi durumunda birçok korkunç kötülüğün aynı zamanda birer günah olduğunu düşünmek için hiçbir sebebin kalmayacağını savunur.[326] O'Connor'a göre eğer bu doğruysa şüpheci teistin ahlak düşüncesinin prensipte dini olmayan bir ahlak düşüncesinden daha değerli olmadığı izlenimi uyanmaktadır. Çünkü neyin günah olarak addedileceği konusunda bir fikrimiz olmayacaktır. Ayrıca O'Connor, insanın niyetlerinin, güdülerinin ve düşüncelerinin onun ahlâkî değerlerini de içeren tüm değerlerini yansıttığını düşünmektedir. Buna karşın şüpheci teizmin ise ahlâkî değerler başta olmak üzere insanın değerlerinin, Tanrı'nın değerlerinin temsilcileri olduğunu düşünmemiz için hiçbir iyi sebebin olmadığını savunur.[327]

---

[326] David O'Connor, "Theistic Objections to Skeptical Theism", *The Blackwell Companion to the Problem of Evil,* ed. Justin P. McBrayer & Daniel Howard-Snyder, (West Sussex: Wiley, 2013), s. 471.

[327] O'Connor, a.g.m., s. 473.

Buna ek olarak O’Connor, bu çerçevede şüpheci tutumun ilahi amaçların dünyevi olaylara atfedilmesini imkânsız kıldığını ileri sürer. O’Connor, insanın bilişsel sınırlılığından dolayı, eğer Tanrı varsa, insanın yorumlama ve tanımlamalarının Tanrı’nın yorumlama ve tanımlamalarının temsilcileri olduğunu düşünmek için hiçbir sebep olmayacağından mucizelere inancın ve belirli doğal teoloji argümanlarına inancın bertaraf edilmiş olacağını düşünür.[328]

Evvela, O’Connor’ın itirazının sınırlı standart teizmi hedef aldığı ve sadece sınırlı standart teizm dikkate alındığında şüpheci teizme karşı etkili olduğu, geniş teizm göz önünde bulundurulduğunda bu itirazın kolay bir şekilde cevaplandırılabileceği söylenebilir. Burada şüpheci teizm, vahiy ürünü olarak kabul gören dini metinlerden bağımsız bir şekilde ele alınırsa neyin günah ve neyin sevap olduğu konusunda bir belirsizliğin hâkim olacağı doğrudur. Buna karşılık teizmde neyin günah olduğu bilgisinin vahiy ürünü olan metinlerden bağımsız olarak belirlenmediğini dikkate almak gerekmektedir.

İkincisi, mucizelere olan inancın bertaraf edilmiş olacağına dair iddia da tartışmalıdır. Çünkü mucizelerin peygamberler hayatta iken ve peygamberlerin bildirdiklerinin vahiy ürünü olduklarını teyit etmek için vuku bulduğu gerçeği esas alındığında mucizelere şahit olmuş insanların mucizelere olan inançlarını bertaraf etmenin mümkün olmadığına bir dayanak teşkil ettiği söylenebilir. Bir mucizenin gerçekleşme anına şahit olan kişi söz konusu mucizenin gerçekleşmiş olduğuna dair güçlü bir kanıta sahip olacağından, bilinenden bilinmeyene dair bir genelleme yapılamayacağı ilkesi kişinin mucizenin gerçekleştiğine olan inancında herhangi bir şüpheye sebep olmayacağı dikkate alınmalıdır.[329] Aslında kişinin şahit olduğu mucize

---

[328] O’Connor, a.g.m., ss. 479-480.

[329] Doğrusu mucizeler konusu kesinliği tartışmalı bir konudur. Bu konuya dair detaylı bilgi için bkz: Tuncay İmamoğlu, *Tanrı’nın Doğası ve Mucizenin İmkânı: David Hume’un Antropomorfizm ve Mucize Eleştirisi,* (İstanbul: İz yay, 2007); Richard Swinburne, Mucize Kavramı, çev: Aydın Işık , (İstanbul: İz yay, 2012).

onun için bilinen (örnek) bir olay konumunda olacaktır. Nitekim bilinenden hareketle bir genelleme yapılamayacağı düşüncesi zaten meydana gelmiş olan olayların gerçekleşme koşullarına dair bir şüphecilikten ziyade söz konusu olaylardan hareketle bir genelleme yapılamayacağı düşüncesini temel almaktadır. Durum böyle olunca şüpheci teizmin tezlerinden hareketle sunulan reddiyenin delilci kötülük argümanlarına karşı yeterli bir itiraz olduğu kabul edildiğinde de mucizenin kabulü konusunda herhangi bir şüphe ortaya çıkmayacağı söylenebilir.

2.3. Şüpheci Teizm ve Ahlaki Çıkmaz

Şüpheci teizme yöneltilen bir diğer eleştiri de onun ahlaki hayat ve ahlak teorileriyle ilgili olarak önemli bazı sorunlara neden olduğu düşüncesidir. Bu bağlamda şüpheci teizmin çeşitli problemlere neden olduğunu ileri süren düşünürlerden biri olan Mark Piper, şüpheci teizmin öne çıkardığı epistemik sınırlılıklara dayanan isnatların teizmin temel unsurlarını da tehlikeye atan bir şüpheciliği beraberinde getirdiğini, böylece teolojik bilgiyi de tehdit ettiğini savunur. Epistemik sınırlılığımızdan dolayı iyiliğin doğası hakkında da güvenli bir bilgi elde edemeyeceksek Tanrı ve iyilik arasındaki ilişkiyi bilemeyeceğimizi savunan Piper, bunun teizm hakkında da septik olmayı gerektirdiği[330] ve böylece şüpheci teizmin ahlaki bir çıkmaza neden olacağı kanaatindedir. Buna göre, şüpheci teizmi kabul eden herhangi bir ahlâkî fail önleyebileceği hak edilmemiş bir ızdırap ile karşılaştığında karşıt yönde eylemde bulunmayı gerektiren şu iki ahlâkî ilke ile baş başa kalacaktır:

A. Eğer önlenmesi iyiliğin en iyi şekilde yerine getirilmesine neden oluyorsa kişi ızdırabı önlemelidir.

[330] Mark Piper, "Why Theists Cannot Accept Skeptical Theism", *Sophia*, 47:2, (2008), s. 129-148.

B. Eğer önlen*me*mesi iyiliğin en iyi şekilde yerine getirilmesine neden oluyorsa kişi ızdırabı önle*me*melidir.[331]

Piper, şüpheci teizmin kabul edilmesi sonucu ortaya çıkan bilinemezcilik sebebiyle tutarlı bir şüpheci teistin yukarıdaki çıkmazı hiçbir zaman çözemeyeceğini ileri sürer.[332] Bu yaklaşımı Rowe'un kullanmış olduğu Sue örneği ile şu şekilde yeniden formüle edebiliriz:

1. Eğer önlenmemesi iyiliğin en iyi şekilde yerine getirilmesine neden oluyorsa kişi ızdırabı önlememelidir.
2. Sue'nun maruz kaldığı acı ve ızdırap daha büyük bir iyiliğin meydana gelmesine olanak sağlamaktadır.
3. Eğer Sue'nun acı ve ızdırabı önlenirse o halde daha büyük bir iyiliğin meydana gelmesi de önlenmiş olacaktır.
4. O halde Sue'nun maruz kaldığı acı ve ızdırap engellenmemelidir.[333]

Bu argümandaki birinci öncül Piper'ın yaklaşımındaki ahlaki ilkeyi temsil ederken; ikinci öncül ise şüpheci teistlerin *noseeum* çıkarımları cevaplandırdıklarında kullanmış oldukları itirazda başvurdukları "Tanrı'nın biz farkına varamasak da, Sue'nun ızdırabına izin vermesinin nedeni olan daha büyük bir iyilik vardır" tezini ifade etmektedir. Üçüncü öncül ise kısaca Sue'nun acısının önlenmesi ile meydana gelecek olan durumu ifade ederken sonuç diğer öncüllerden çıkmaktadır. Dolayısıyla bu argüman temel alındığında her ne kadar teistik dinler kötülüğü önlemeyi emrediyorsa da şüpheci teist, kötülüğün önlenmesi sonucu daha büyük bir iyiliğin de önlenmiş

331 Piper, "Skeptical Theism and the Problem of Moral "Aporia"", *International Journal for Philosophy of Religion,* 62:2, (2007), s. 72.

332 Piper, a.g.m., ss. 70-72.

333 Şüpheci tezime karşı bu argümana benzer bir itiraz Michael Almeida ve Graham Oppy tarafından savunulmuştur. Daha detaylı bilgi için bkz: Michael Almeida, & Graham Oppy, "Sceptical Theism and Evidential Arguments From Evil", *Australasian Journal of Philosophy,* 81:4, (2003), ss. 496-516.

olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurmak durumundadır. Sonuç olarak şüpheci teist, insanın bir fiilde bulunmasını gerektiren türdeki ahlaki meselelerde ne yapacağı ile ilgili olarak herhangi bir karara varamayacağından inancında belli bir derece tutarsızlık olmaksızın, ilahi emirleri yerine getiremeyecektir.[334]

Benzer şekilde Scott Sehon şüpheci teistin Tanrı'nın doğal kötülük sonucu meydana gelen korkunç ızdıraplara izin vermesinin sebebinin ne olacağının anlaşılamamasını beklediğini dile getirerek onun bir failin genelde nasıl davranması gerektiğini bildiren bütün ahlâk teorilerinin yetersiz ve güvenilmez olduğu sonucunu kabul etmek zorunda kalacağını iddia eder. Bunun sonucu olarak şüpheci teist bir failin bir ızdırabı ne zaman önlemesi gerektiği konusunda da tamamen bilgisiz kalacağından[335] herhangi bir ahlâkî yargıda bulunamaz, çünkü işleyeceği eylemin sonucunun ne olacağı ile ilgili herhangi bir bilgi sahibi olmayacaktır.[336]

Bu düşüncenin bir sonucu olarak Sehon, açlığa karşı savaşan bir yardım kuruluşuna bir çek yazmak istediğinde bunun ahlâken iyi bir davranış olacağı halde şüpheci teizm doğru ise bunun böyle olmayacağını dile getirir. Çünkü şüpheci teizme göre, insanlar Tanrı'nın amaçlarını bilemedikleri gibi onun izin vermiş olduğu kötülüklerin ne tür iyiliklerin meydana gelmesine olanak sağladığını da bilemezler. Örneğin Tanrı, açlık çeken insanların değer yargılarının gelişmesi ya da ruhsal gelişimleri için insanların aç kalmasına izin veriyor olabilir, fakat yapılan yardımlar Tanrı'nın bu planını bozmaktadır. Sehon, Tanrı'nın açlığa izin vermesinin sebebini

---

[334] Piper, a.g.m., s. 73.

[335] Şüpheci teizme karşı buna benzer bir itirazda da Mihael Almeida ve Graham Oppy tarafından ileri sürülmüştür. Onlar şüpheci teizmin bir ızdırabı önlemek için müdahalede bulunma zorunluluğumuz hakkında ahlâkî septisizmi ima ettiğini ve olağan ahlâkî muhakeme türlerinde hünerlerimizi kullanmayı zayıflattığını ileri sürmektedirler. Michael Almeida, & Graham Oppy, "Sceptical Theism and Evidential Arguments From Evil", *Australasian Journal of Philosophy,* 81:4, (2003), ss. 496-516.

[336] Scott Sehon, "The Problem of Evil: Skeptical Theism Leads to Moral Paralysis", *International Journal for Philosophy of Religion*, 67:2, (2010), ss. 71-72.

bilemeyeceğimiz için, Tanrı'nın amacını ve bunun neden iyi olduğunu da bilemeyeceğimiz sonucuna varır. Dolayısıyla Tanrı'nın amacının ne olduğu bilinemeyeceği için burada yardım kuruluşuna bir çek yazıp yazmama konusunda da herhangi bir ipucunun olmadığını ve ahlâken hiçbir şey yapamaz hale geldiğimizi savunmaktadır.[337]

Peki, ama Tanrı'nın müdahaleden kaçınmasının sebebi insanın müdahaleden kaçınması için de bir sebep olabilir mi? Bu soruya karşılık olarak Tanrı ve insanın farklı rollere sahip olduğu ve bu nedenle de sorumluluk alanlarının farklılık arz ettiği belirtilebilir. Teistik düşüncede Tanrı yaratan ve fiilleri sebebiyle kimseye karşı sorumlu değilken insan yaratılan bir varlık olup yaptıkları sebebiyle hesaba çekilecek bir varlıktır. Bu noktada Tanrı'nın belirli olaylara izin vermesi veya belli olayları engellemesi için sahip olacağı sebepler insan için geçerli olmayacaktır. Kişinin özgür iradesine herhangi bir sınır getirmemek veya meydana gelmekte olan bir kötülüğe insanın müdahalede bulunup bulunmayacağını test etmek Tanrı'nın bazı kötülüklere izin vermesi için geçerli birer gerekçe olabilirken bu sebeplerin insanın da söz konusu kötülükleri engellemekten kaçınması için yeterli neden sağlayacağı tartışmalıdır. Nitekim Tanrı'nın bir müdahalede bulunması insanın sorumluluğunu da ortadan kaldırması anlamına gelecektir. Buradan hareketle Tanrı'nın izin verme veya müdahaleden kaçınma sebeplerinin bilinemiyor olmasının insanın da meydana gelmekte olan bir kötülüğe müdahaleden kaçınması için geçerli bir sebep sağlamayacağı söylenebilir.

---

337 Sehon, "The Problem of Evil: Skeptical Theism Leads to Moral Paralysis", s. 74; Buna benzer olarak Mihael Almeida ve Graham Oppy de şüpheci teizmin sıradan ahlâkî yükümlülük duygumuzu baltaladığı bu nedenle de şüpheci teizmin bir tür ahlâkî felce neden olduğu görüşünü savunmaktadır. Stephen Maitzen de şüpheci teistlerin Mihael Almeida ve Graham Oppy'e karşı ileri sürmüş oldukları itirazlara Mihael Almeida ve Graham Oppy'i savunmaktadır. Detaylı bilgi için bkz: Stephen Maitzen, "Skeptical Theism and Moral Obligation", *International Journal for Philosophy of Religion*, 65: 2 (2009), ss. 99-102.

Ayrıca Piper ve Sehon'nun itirazı her şey hakkında genel bir şüphecilik barındırmaktadır. Buna karşılık teistik şüpheciliğin onların gerekli gördüğü ölçüde şüpheci olmayı öngörüp öngörmediği sorgulanmalıdır. Daha doğrusu teist neden Piper ve Sehon'nun uygun gördüğü ölçüde şüpheci olsun? Nitekim şüpheci teizm tezleri her şey hakkında genel bir şüphecilikten ziyade bilinenden hareketle bilinmeyene dair bir genelleme yapılamayacağı düşüncesini temel alan kısmi bir şüpheciliği öngörmektedir. Burada bilinen şeylerin varlığına dair bir şüphecilik tasvip edilmemektedir. Daha ziyade bilinenin bütün var olan için bir örnek olduğu dolayısıyla bütün var olanın da bilinen ile aynı değerde olduğu düşüncesi hedef alınmaktadır. Daha doğrusu şüpheci teizmde bilinen iyiliklerin bütün iyiliklerin örnek kümesi olduğunu düşünmek için bir sebebimizin olmadığı vurgulanmaktadır. Dolayısıyla teistik şüphecilikte bilinenin varlığına dair bir şüpheciliğin gerekli veya uygun görülmediği açıktır.

Benzer şekilde sadece sınırlı standart teizm esas alındığında şüpheci teizmin ahlak teorileri açısından bazı problemlere neden olduğu söylenebilir. Ancak geniş teizm hesaba katıldığında durum tamamen değişecektir, çünkü geniş teizm dikkate alındığında insanın belli bazı durumlar karşısında nasıl bir tavır sergilemesi gerektiği vahiy ürünü olarak kabul edilen dini metinlerde bildirilmiştir. Dolayısıyla Tanrı'nın belirli konularda (her konuda olmasa da) insana nasıl bir tavır sergilemesi gerektiğini bildirmiş olduğu düşüncesini benimseyen biri için şüpheci teizmin ahlaki açıdan bir çıkmaza sebep olduğuna dair itirazlar gücünü kaybedecektir.

Sonuç itibariyle, şüpheci teizme karşı ileri sürülen itirazlar bir takım güçlüklere sebep olsalar da, bunların çözülemez olmadıkları söylenebilir. Buradan hareketle bu itirazların şüpheci teizmin tutarlılığını ortadan kardırmadığı ve dolayısıyla şüpheci teizmin Rowe'un argümanlarına karşı gücünü koruduğu sonucuna varılabilir. Sonraki bölümde Rowe'un Tanrı'nın varlığı ile gereksiz kötülüğün uyuşmadığı yönündeki iddiasına karşı itirazlar ele alınacaktır.

III. BÖLÜM

TANRI VE 'GEREKSİZ' KÖTÜLÜĞÜN ZORUNLULUĞU

Bir önceki bölümde Rowe'un argümanlarına karşı sunulan reddiyeler çerçevesinde mevcut dünyada gereksiz veya anlamsız kötülük olarak tasvir edilen bir kötülük türünün varlığı konusunda şüpheci olmak gerektiği, bir kimsenin epistemik sınırlılığı nedeniyle, farkına varamasa da bu türden kötülüklerin bir sebebinin olabileceği düşüncesi üzerinde durduk. Rowe'un argümanlarına yönelik diğer bir itiraz da anlamsız kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile uyuşmayacağı yönündeki varsayımı hedef almaktadır. Bu tür bir itiraz Rowe'un ilk argümanının birinci (tecrübeye dayanan) öncülünden[338] ziyade ikinci (teolojik) öncülünü[339] çürütmeye çalışır.[340]

İkinci bölümün girişinde de bahsedildiği üzere Rowe'un ilk argümanının ikinci (teolojik) öncülünü çürütmenin üç yolu bulunmaktadır. İlki, Tanrı'nın mutlak sıfatları ile gereksiz kötülükler arasında bir uyumsuzluk olmadığını ortaya koyan bir teodise geliştirmektir. Böylece Tanrı'nın gereksiz kötülüklere neden izin verdiğinin ortaya konulması mümkün olacaktır. Diğer taraftan tutarlı bir teodise geliştirilmediği sürece bu öncül gücünü korumaya devam edecektir. İkincisi gereksiz kötülüklerin Tanrı'nın varlığı ile uyumlu olabileceğini gösteren bir savunma ortaya koymaktır. Tanrı'nın gereksiz kötülüklere izin vermesinin muhtemel sebeplerinin olabileceği düşüncesinden

---

338 Bu öncül şöyledir; her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak anlamda iyi bir varlığın daha büyük bir iyiliği kaybetmeksizin veya eşit ölçüde ya da daha fena bir kötülüğe izin vermeksizin önleyebileceği şiddetli acı ve ızdırap örnekleri vardır.

339 Bu öncül şöyledir: eğer daha büyük bir iyiliğin ortaya çıkmasına engel olmayacaksa veya eşit derecede ya da daha fena bir kötülüğe sebep olmayacaksa her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak anlamda iyi bir varlık önleyebileceği bütün şiddetli acı ve ızdırapların ortaya çıkmasını önler.

340 Rowe argümanının ikinci öncülünü reddeden teistlerin bu çabasını; "devrimsel değilse de radikal" olarak tanımlamaktadır. Rowe, "Ruminations about Evil", s. 79.

hareketle teolojik öncül bertaraf edilebilir. Son olarak Tanrı'nın gereksiz kötülüklere izin vermesinin sebeplerinin olduğu ancak bu sebeplerin sınırlı bir bilişsel kapasiteye sahip olan insanlar tarafından bilinmesinin mümkün olmadığı savunulabilir. Nitekim ikinci öncüle karşı teodiseler ve savunmalar ileri sürülmüştür. William Alston teolojik öncüle karşı şüpheci bir tavır sergilenebileceğini dile getirmiş olsa da,[341] bu öncüle karşı şüpheci bir tutumla geliştirilen kapsamlı bir itiraza rastlamadık.

Bu bölümde dünyada çok sayıda gereksiz kötülük örneklerinin bulunduğunu ve Tanrı'nın bu kötülüklere izin vermesinin haklı sebeplerinin olabileceğini göstermeye çalışan iki yaklaşım üzerinde duracağız. Bunlardan birincisi, Tanrı'nın dünyadaki gereksiz kötülüğe izin vermesinin haklı bir sebebinin bulunduğunu ileri süren William Hasker tarafından geliştirilmiştir. Hasker bunu yaparken Michael Peterson'ın Madden ve Hare'in gereksiz kötülükler üzerinde kurmuş oldukları argümanına yönelttiği itirazı temel almıştır. Hasker'ın bu yaklaşımında teodise yöntemini benimsediğini belirtmekte yarar görünmektedir.

Rowe'un ilk argümanının teolojik öncülüne itiraz edenlerden biri de Peter van Inwagen'dır. Teizmin doğru olması durumunda gerçek anlamda gereksiz kötülüklerin de var olabileceğine değinen van Inwagen, Tanrı'nın neden gereksiz kötülüklere izin verdiğinin, Tanrı'nın varlığı kabul edildiğinde doğru olması muhtemel hikâyeler[342] hazırlanarak açıklanabileceğini düşünür. Buradan hareketle insan ve hayvanların maruz kaldığı gereksiz ızdıraplara ilişkin birer hikâye sunan van Inwagen, Tanrı'nın varlığının gereksiz kötülüklerle bağdaşabileceğini göstermeye çalışır. Böylece Tanrı'nın gereksiz kötülükleri zorunlu olarak elimine edeceğini varsayan Rowe'un delilci kötülük

341 Alston, "The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition", s. 30.

342 Van Inwagen bu kavramı "story" kelimesiyle ifade etmektedir. Burada Tanrı'nın var olması durumunda doğru olması muhtemel herhangi bir hikâyenin delilci kötülük argümanlarına karşı kullanılabileceği varsayılmaktadır. Van Inwagen bunu teodiseden ziyade bir tür "savunma" olarak tasavvur etmektedir. 141; Peter van Inwagen, "The Argument from Particular Horrendous Evils", *American Catholic Philosophical Association, ACPA Proceedings*, 74, (2001), s. 66.

argümanlarının teizmin doğruluğunu çürütme noktasında başarılı olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır.

1. Ahlâkın Temeli ve Gereksiz Kötülük

Teolojik öncüle karşılık Tanrı'nın gereksiz kötülüklere izin vermesinin makul bir sebebinin olduğunu savunan William Hasker, Tanrı'nın varlığının gereksiz kötülükler ile uyumlu olduğuna dair bir teodise geliştirme çabasındadır. Şüpheci teistlerin birinci öncüle karşı dile getirdikleri itirazların ciddi güçlükler ile karşı karşıya kaldığını belirten Hasker, Rowe'un argümanının birinci öncülünü reddetmenin şüpheci teistlerin varsaydığından daha zor olduğunu düşünmektedir.[343] Bu zorluklardan birisi, gereksiz kötülüğün sadece var olmadığı aynı zamanda bol miktarda bulunduğuna dair kanaatidir.[344] İkinci zorluk ise şüpheci teistlerin itirazlarının yol açtığı bir güçlüktür. Bu hususta Hasker, ahlâkî akıl yürütme (*moral reasoning*) dikkate alındığında şüpheci teistlerin gereğinden fazla şüpheci olduğunu, dolayısıyla bir şeyin iyi ya da kötü olduğu ile ilgili mantıklı bir tahminde bulunamayacağımızı savunur.[345] Bir eylemin iyi veya kötü olduğuna dair bir belirsizliğe neden olduğu kabul edildiğinde şüpheci teistlerin itirazı insanın ahlâkî hayatına büyük bir zarar verecektir.[346]

Teolojik öncüle karşı bir teodise geliştirme girişimi, aynı zamanda Rowe'un argümanının birinci öncülünün doğru olduğunu varsayacaktır. Buna göre gereksiz kötülüğün varlığına karşı sunulan bir eleştiri, argümanın gücünü belki azaltabilir, ancak

---

[343] William Hasker, *Providence, Evil and the Opennes of God*, (New York: Routledge, 2004), s. 54.

[344] Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", s. 24.

[345] Hasker, "All Too Skeptical Theism", ss. 15-29.

[346] William Hasker, "God and Gratuitous Evil", *The Problem of Evil*, ed. Michael L. Peterson, (Indiana: University of Notre Dame Press, 2017), s. 474.

argümanı tamamen elimine etmek için yeterli olmayacaktır. Zira dünyamızda gereksiz kötülük bol miktarda varsa Rowe'un argümanına verilebilecek en etkili cevap argümanın ikinci öncülünü çürütmek olacaktır. Hatırlanacağı üzere Rowe'un argümanının ikinci öncülü her şeye gücü yeten ve mutlak iyi bir Tanrı'nın zorunlu olarak gereksiz (anlamsız) kötülüğü ortadan kaldıracağı varsayımını temel almaktaydı. Bu da gereksiz kötülük ile Tanrı'nın varlığının birbiriyle uyumsuz olduğunu göstermektedir. Buna karşılık, eğer gereksiz kötülük Tanrı'nın varlığı ile bağdaşmıyor değilse, yani gereksiz kötülük ve Tanrı'nın varlığı arasında bir çelişki yoksa o halde gereksiz kötülük teizme karşı kesin (decisive) bir kanıt oluşturmayacağından böyle bir kötülüğün varlığı kabul edilebilir olacaktır.[347]

Gereksiz kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile bağdaştığını savunan Hasker, Rowe'un argümanını gereksiz kötülüğün iki türü çerçevesinde ele almakta; ilk olarak gereksiz ahlâkî kötülükleri sonrasında ise gereksiz doğal kötülükleri değerlendirmektedir. Ancak buna girişmeden önce, Hasker gereksiz kötülüğün nasıl tanımlanması gerektiği üzerinde durmakta ve gereksiz kötülüğün iki anlamının olduğunu belirtmektedir: (i) bir kötülük örneği eğer daha büyük bir iyiliğin yaratılması veya eşdeğer ölçüde veya daha fena bir kötülüğün önlenmesi için zorunlu değilse gereksizdir. (ii) Rowe'un argümanında kullanmış olduğu anlamdır. Buna göre, bir kötülük örneği, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlık tarafından daha büyük bir iyiliğin meydana gelmesini önlemeksizin veya eşit ölçüde veya daha beter bir kötülüğe izin vermeksizin önlenebiliyorsa anlamsızdır.[348] Hasker, gereksiz kötülükten hareketle Tanrı'nın varlığını yadsımak için ileri sürülen argümanlara karşı oluşturacağı itirazında birinci anlamdaki

[347] Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", s. 24.

[348] Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", s. 24; Ayrıca bkz: Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", s. 336; Rowe, "Ruminations About Evil", s. 69; Rowe, *Philosophy of Religion*, s. 99; Rowe, "God and Evil", s. 2.

gereksiz kötülüğü kullanmaktadır. Daha sonra ikinci anlamdaki gereksiz kötülüğün sebep olduğu ek karışıklıklara değinerek Rowe'un argümanını cevaplandırmaktadır. Michael Peterson da delilci kötülük argümanlarına yönelik geliştirmiş olduğu itirazında gereksiz kötülüğün birinci anlamdaki kullanımını dikkate almakta ve itirazını belirtilen anlam üzerinde şekillendirmekteydi. Bu açıdan düşünüldüğünde Hasker'ın itirazının aynı zamanda Madden ve Hare'ın ileri sürdükleri argümana karşı da geçerli olacağı söylenebilir.

Teistik inanç ile birlikte var olan bazı önermelerin gereksiz kötülüğün varlığını zorunlu kıldığını iddia eden Hasker, bu görüşünü desteklemek için Peterson'ın özgür iradenin gereksiz kötülüğün meydana gelme ihtimalini içerdiği, dolayısıyla Tanrı'nın özgür iradeyi tamamen ortadan kaldırmadan gereksiz kötülüğü bertaraf edemeyeceği yönündeki görüşünden yola çıkmaktadır. O, daha dikkatli değerlendirmelerde bulunabilmek için Peterson'nın Madden ve Hare tarafından gereksiz kötülüğün varlığına dayanan delilci kötülük argümanına karşı ileri sürdüğü itirazını[349] şöyle formüle etmektedir:

1. Tanrı şeyleri öyle bir biçimde ayarlamıştır ki insanlar iyi ve gereksiz kötülük arasında karar verdikleri ahlâkî açıdan önemli özgür seçimler yaparlar.
2. Bir kişiye alternatiflerden birisinin seçimini önleyerek iki alternatif arasında seçim yapmasına izin vermek imkânsızdır.
3. O halde, Tanrı insanların daima gereksiz kötülüğü seçmesini engelleyemez.[350]

---

[349] Bu görüş ile ilgili detaylı bilgi için Bkz: Peterson, *Evil and The Christian God*, ss. 84-105; Ayrıca, ikinci bölümde yer alan "Gereksiz Kötülük ve Mutlak Tanrı" başlığına bakınız.

[350] Hasker, a.g.m., ss. 25-26; Peterson'nın burada sunulan itirazına karşı D. Howard-Snyder ahlâkî özgürlük ve onun potansiyel iyiliği için izin verilen kötülüklerin Rowe'un ileri sürdüğü manada gereksiz (anlamsız) kötülüğe karşılık gelmeyeceğini ileri sürmektedir. Snyder, Peterson'ın itirazını farklı bir gereksiz kötülük anlayışı üzerinde temellendirdiğini ve bundan dolayı bu durumun ortaya çıktığını ifade eder. Peterson'a göre, bir kötülük, bazı gerçek veya muhtemel daha büyük bir iyiliğin varlığı için zorunlu ise veya daha büyük bir kötülüğün önlenmesi veya elimine edilmesi için zorunlu ise bu kötülüğün hâlâ bir sebebi vardır, ancak eğer böyle bir ilişki içermiyorsa o bir gereksiz kötülüktür. Snyder, bahsedilen anlayış temel alındığında Tanrı ve gereksiz kötülüğün birbiri ile uyumlu olduğunun söylenebileceğini ancak Rowe'un gereksiz kötülüğe yüklemiş olduğu anlam dikkate alındığında Rowe'un

Görüleceği üzere bu argümanın amacı, teistik inanç ile ilişkili olan bazı önermelerin, (özellikle özgür iradenin) Tanrı'nın gereksiz kötülükleri önlememesini gerektirdiğini, dolayısıyla bu gibi kötülüklerin teizmi çürütmediğini, aksine bunların teizmi tasdik ettiğini ileri sürmektir. Bu argümanın geçerli olduğu ve argümanın ikinci öncülünün zorunlu bir doğru olduğu açıktır. Buna binaen argümanın başarılı olması gereksiz kötülüğün dünyamızda bol miktarda bulunduğuna işaret eden birinci öncüle bağlıdır. Hasker, bu öncülün doğru olabilmesinin iki şeyi yerine getirip getirmediğine bağlı olduğunu ileri sürer. Bunlardan ilki, argümanın ilk öncülünde formüle edilen önermenin teistik inancın bütünleyici bir parçası olarak geniş ölçüde kabul edilmesidir. İkincisi, öncülün mantıksal olarak mümkün olmasıdır. Bu ikinci gereksinim şu anlama gelmektedir: Tanrı'ya atfedilen bir fiil Tanrı'nın zorunlu sıfatlarıyla özellikle de mükemmel iyiliğiyle uyumlu olmalıdır.[351]

Bu iki koşul dikkate alındığında argümanın birinci öncülünün kabul edilemeyeceğini savunan Hasker Tanrı'nın gereksiz kötülüğe izin vermesi meselesinin bütün teistler nezdinde kabul edilen bir durum olmadığını dile getirir. Şüpheci teistlerden de hatırlanacağı üzere bazı teistler bir kötülüğün gereksiz olup olmadığı veya bir kötülüğün daha büyük bir iyiliğe vesile olup olmadığı gibi konuların insanın bilgisinin dışında olduğunu iddia etmektedirler. Yine Hasker, zikredilen öncülün mantıksal uyumluluğunun da açık olmadığını iddia eder. Çünkü gereksiz kötülüğe izin vermek Tanrı'nın zorunlu sıfatlarından biri olan *mutlak iyilik* sıfatı ile uyumlu

argümanının ikinci öncülüne karşı ileri sürülmüş ilgisiz bir sonuç olduğunu savunur. Çünkü durum böyle olunca Peterson Tanrı'nın kötülüğe izin verme sebeplerinden birisini dile getirmiş olmaktadır. Bundan dolayı onun itirazı Rowe'un argümanına uyarlandığında, Rowe'un teolojik (ikinci) öncülüne karşı değil de daha çok onun birinci öncülüne karşı ileri sürülmüş bir itiraz niteliği taşımaktadır. Daniel Howard-Snyder ve Frances Howard-Snyder, "Is Theism Compatible with Gratuitous Evil", *American Philosophical Quarterly,* 36:2, (1999), ss. 118-19; Peterson, 2012'de yazmış olduğu "Christian Theism and the Evidential Argument from Evil" isimli makalesinde Rowe'un kullanmış olduğu manada gereksiz kötülük tanımı yaparak burada yapmış olduğu akıl yürütmeye benzer şekilde delilci kötülük probleminin teolojik öncülünü eleştirmiştir. Detaylı bilgi için bakınınız: Peterson, "Christian Theism and the Evidential Argument from Evil", s. 181.

[351] Hasker, a.g.m., s. 26.

görünmemektedir.[352] Dolayısıyla birinci öncüle dair makul gerekçelerin sunulması gerekir.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Hasker'ın yukarıdaki vurgusunun amacı, Peterson'nun ileri sürdüğü itirazın çelişkili veya yanlış olduğunu ortaya koymak değildir. O, Peterson'nın argümanını çürütmeye çalışmaktan ziyade onu geliştirmek ve daha güçlü hale getirmek amacındadır. Bu nedenle argümandaki düşüncenin ve iddiaların daha uygun hale getirilmesi için ek desteğe ihtiyaç olduğu kanaatindedir. Böyle bir desteği Eleonore Stump'ın sunduğu teodiseyi eleştirerek sağlamaya çalışan Hasker, gereksiz kötülük elimine edildiğinde ahlâkın kuyusunun nasıl kazıldığını Stump'ın gereksiz kötülüğün var olmadığı tezi üzerine kurduğu teodise ile değerlendirir. Stump, meydana gelen her ızdırabın daha büyük bir iyiliğe götürdüğünü ve eğer bir kişinin ızdırabı daha büyük bir iyiliğe götürmüyorsa mutlak anlamda iyi bir Tanrı'nın ya müdahil olarak kurbanı koruması ya da bazı seçilmiş durumlarda insanın özgürlüğünü kısıtlaması ile kişinin ızdırabını önleyeceğini ileri sürmektedir.[353]

---

352 Hasker, a.g.m., s. 26.

353 Eleonore Stump "The Problem of Evil", *Faith and Philosophy,* 2:4, (1985), s. 441; Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", s. 27; Stump'un sunduğu teodisedeki düşünce yapısı Jeff Jordan tarafından "teodik bireycilik" olarak isimlendirilmektedir. Buna göre Tanrı bir kişinin acı çekmesine ancak eğer acı çeken, çektiği acıdan bir fayda sağlayacaksa izin verebilir. Bu gibi bir düşüncenin aşırı derece mantıksız olduğunu savunan Jordan da teodik bireyciliğin kabul edilmesi durumunda ahlakın bozulacağını savunur. Çünkü ilk olarak acıya maruz kalanlara Tanrı tarafından daha büyük bir fayda sağlanacağından aslında kişiler başlarına gelmiş olan acıdan gerçek anlamda etkilenmiş olmazlar. İkinci olarak insanların başına gelen kötülükleri gidermekle aslında kötülüğe maruz kalana iyilik yapılmış olunmayacaktır. Çünkü kötülüğün engellenmesi durumunda onun daha büyük bir iyiliği elde etmesi de engellenmiş olacaktır. Son olarak zikredilen düşünce kabul edildiğinde başkalarına acı çektirmek de meşru hale gelecektir. Çünkü onlara acı çektirmek ile aslında Tanrı'nın onlara daha büyük bir iyilik sağlamasına neden olunmaktadır. Jordan'a göre bütün bunlar ise ahlakın bozulmasına neden olacağından teodik bireycilik tutarsız bir düşüncedir. Jeff Jordan, "İlahi Sevgi ve İnsan Izdırabı", çev. İbrahim Yıldız, *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 3:1, (2020), ss. 86-93; İslam düşüncesine baktığımızda teodik bireycilik Mutezile'nin Ivaz teorisi ile örtüşmektedir. Bu teoride insanın uğramış olduğu bir acı veya ızdırap Allah tarafından sebep olunmuşsa; Allah bu acı ve ızdırabın karşılığını verir. Detaylı bilgi için bkz: Kâdî Abdulcebbâr, el-Muğni, XII, ss. 448-458; Gazzâli'nin ise bu düşünceye yani teodik bireyciliğe karşı olduğu görülmektedir. Allah'ın hiçbir suçu olmayan birisine acı çektirmeye kadir olduğunu savunan Gazzâli bu acıdan dolayı da kişiyi ödüllendirmesi gerekmediğini savunmaktadır. Burada daha çok bu gibi konularda Allah'a bir zorunluluğun atfedilip atfedilemeyeceği sorusu söz konusudur. Gazzâli bu konuda Allah'a herhangi bir zorunluluk atfedilemeyeceği düşüncesindedir. Daha detaylı bilgi için bkz: Gazzâli, *İtikatta Orta Yol*, Neşir ve Tercüme: Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yay., 2012), s. 152.

Böyle bir teodise etik alan ile ilgili bazı problemlere neden olmaktadır. Stump'ın teodisesinin kabul edilmesi durumunda ahlâka ne olacağı sorusunu sormak gerekir. Bu teodise sonuç itibariyle hiç kimsenin kendisinin başına gelen ya da kendisine yapılan bir şey ile zarar göremeyeceği imasını taşımaktadır. Buna göre, insanın başına birçok ızdırap gelebilir, ancak bunların hepsi izin verilen ızdırabın sonunda meydana gelecek olan daha büyük iyilikler ile telafi edilmektedir.[354]

Hasker, bahsedilen teodisenin doğru olduğu varsayılması durumunda özellikle de diğer insanlara karşı yükümlülüklerimizle ilgilenen ahlâk ile ilgili birçok önemli sorunun ortaya çıkacağını savunur. İlk olarak *sonuçsalcı* (*consequentialist*) ahlâk teorisini temel alarak değerlendirmede bulunan[355] Hasker, bir başkasına yanlış davranma fikrinin tamamen yok olduğu kanaatindedir: burada bir insana sadece sonuçta zarar vermiş olmak ile yanlış yapılabilmekte ancak Stump'ın teodisesinde başka bir insana zarar verecek bir şekilde davranma fikri yok olmaktadır. Zira bu teodiseye göre, bir kişiye her ne kadar zarar verirseniz verin kişinin maruz kaldığı ızdırabın sonunda her zaman daha büyük bir iyilik meydana gelecektir.

Ancak herkes sonuçsalcı ahlak anlayışını benimsemeyecektir. Deontolojik bir ahlâk anlayışında insanın yükümlüklerinin iyiyi maksimize, kötüyü minimize etme gibi bir gereksinime dayanmadığını belirten Hasker, bu ahlak düşüncesindeki kişilere karşı yükümlülüklerin Stump'ın teodisesi ile uyumlu olarak bir arada bulunabileceğini vurgular. Bunun doğru olduğunu, ancak bu durumda bu türdeki ahlâkî ilkelerin önemli ölçüde sebepsiz olacağını iddia eden Hasker, bunun neden böyle olduğunu göstermek için William K. Frankena tarafından ortaya konulan aşağıdaki ilkeyi hatırlatır;

---

354 Hasker, a.g.m., s. 27; ayrıca bkz: Hasker, "God and Gratuitous Evil", s. 479.

355 William Rowe da Hasker'ın temel fikrinin sonuçsalcı ahlâk teorisine dayanarak daha iyi anlaşılabileceğini ifade eder. Rowe, "Ruminations About Evil", s. 80.

Ahlâkî sebepler; eylemler, eğilimler ve kişilerin; duygu sahibi varlıkların, söz konusu fail dışındaki diğer varlıklar da dâhil, hayatlarına ne yaptıklarına ilişkin gerçeklerden oluşur ve ahlâkî bakış açısı bu gibi gerçekler ile ilgili olandır.[356]

Ahlâkla ilgili sebeplerin bir nevi işlenecek olan fiilin eğilimi ile ilgisi olması gerektiğini dile getiren[357] Hasker, Frankena'nın yukarıdaki ilkesinin doğru olması durumunda, ahlâken yanlış fiil işleme düşüncesi ile bazı kişilere veya duygu sahibi (sentient) varlıklara zarar verme fikri arasında çok yakın bir ilişki kurulabileceğini ileri sürer. Bunun da diğerlerine karşı önemli yükümlülükleri olan kişilerin hayatlarında karşılamaları gereken iki zorunluluk önerdiğini savunur. Birinci zorunluluğa göre bu kişilerin kendilerine ve başkalarına önemli ölçüde zarar verebilecek bir şekilde hareket etmeleri mümkün olmalıdır. Aksi halde kişilere ahlâki açıdan yanlış yapma düşüncesinin onların hayatlarında uygulaması olmayacaktır. İkinci zorunluluk ise kişilerin zarar verebilecek türde eylemlerde bulunmalarının kendileri açısından mümkün olduğunu bilmeleridir. Çünkü bu bilgi olmaksızın onlar ahlâkî yasakları anlamlı kılan fiillerin sebeplerinin türlerini kavrayamayacaklardır.[358]

Hasker, Frankena'nın ilkesinin doğru olması ve Stump'ın teodisesinin takip edilmesi durumunda, diğer insanlara karşı olan yükümlülükleri meşrulaştırmak için ahlâkî sebeplerin gösterilemeyeceğini düşünür. Çünkü Stump'ın teodisesine göre hiçbir kimseye ona yapabilecek herhangi bir şey ile zarar verilemez.[359] Hasker'ın buradaki düşüncesine karşılık Rowe, eğer Tanrı varsa ve bütün gereksiz kötülükleri önlerse diğer insanlara önemli ölçüde zarar verme olasılığından yoksun kalacağımız fikrinin çok az

356 Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", s. 28.

357 Hasker, a.g.m., s. 28.

358 Hasker, a.g.m., s. 28.

359 Hasker, a.g.m., s. 28.

bir ihtimal olduğunu savunur. Buna göre masum birine işkence yapabilir veya onu öldürebiliriz. Bunların zarar vermenin ve yanlış yapmanın örnek durumları olduğunu düşünen Rowe, zikredilen fiillerin ahlâken doğru gözükmediğini ve kendi başlarına daha büyük bir iyilik üretmediğini dile getirir.[360] Ancak buradaki asıl mesele Rowe'un dile getirdiği gibi fiillerin ahlaki durumları veya daha büyük iyiliklere neden olup olmadıkları değildir. Bundan ziyade yukarıda anılan fiillere maruz kalan kişilerin durumunun sonuçta ne olduğudur. Diğer bir ifade ile kişilerin bu fiillere maruz kalmalarından dolayı sonuçta daha büyük bir iyilik elde edip etmeyecekleridir. Nitekim Stump'ın teodisesine göre Tanrı, bir kişinin acı ve ızdıraba maruz kalmasına sadece eğer zikredilen kişiye fayda sağlayacaksa izin vermektedir. Durum böyle olunca Rowe'un sunduğu itiraz alakasız gibi görünmektedir.

Dahası Stump'ın teodisesi doğru varsayıldığında kişilerin bir başkasına yardım etmek gibi yükümlülüklerinin olduğu varsayımı kendi kendisini çürütmektedir. Nitekim bu yükümlülük yerine getirilmediğinde yardım etmekle yükümlü olunan kişiye zarar verilmiş olacağı fikri öne çıkmaktadır. Ancak Stump'ın teodisesinin doğru olduğu düşüncesi temel alındığında acı çekmekte olan kişiye zarar vermenin imkânsız olduğu açıktır. Zira kişiye yardım edilmemesi sonucu onun maruz kalacağı ızdırap Tanrı'nın ona daha büyük bir iyilik sağlamasına zemin hazırlamaktadır. Hasker, ahlâkın bu gibi şartlar altında (Stump'ın teodisesinde) önemini büyük ölçüde yitirdiğini ileri sürerek yukarıdakine benzer bir durumu, ahlâkın temelinin çürütüldüğü şeklinde karakterize etmektedir.[361]

Stump'ın teodisesine göre birisine zarar vermenin sadece eğer daha büyük bir iyiliğin yaratılmasına sebep olacaksa Tanrı tarafından onaylanabileceğini hatırlatan

---

[360] Rowe, "Ruminations About Evil", s. 80.

[361] Hasker, a.g.m., s. 29; Ayrıca bkz: Hasker, "God and Gratuitous Evil", ss. 480-481.

Hasker, “sadece Tanrı’nın amacının bir aracı olan ve sadece onun onaylaması ile meydana gelebilen şeyleri yasaklayan ahlâkî ilkeler ortaya koymak ne kadar makuldür?”[362] sorusunu sorar. Bu soruya cevaben bu gibi bir durumda ahlaki ilkeler ortaya koymanın makul olmadığını savunan Hasker bu gibi ilkelerin bulunmaması durumunda diğer insanlara karşı olan sorumlulukların da var olamayacağını ileri sürmektedir. Bundan hareketle, Hasker şu sonuca ulaşır: Eğer Tanrı zorunlu olarak gereksiz kötülüğü önlerse, ahlâk da yıkılmış olacaktır.[363] Ancak Peterson’un argümanını desteklemek için izlenen yol da önemli bir sorun içermektedir. Nitekim sadece Stump’ın teodisesinin eleştirisini temel alarak gereksiz kötülüğün var olmasının zorunlu olduğunu iddia etmek makul görünmemektedir. Çünkü Stump’ın teodisesinin kendi içerisinde bazı çelişkiler barındırması ve belirli ahlak teorileri temelinde savunulamayacak olması, gereksiz kötülüğün varlığını zorunlu kılmamaktadır. Buna karşılık Hasker, Peterson’un argümanını desteklemek için gerekli olan desteğe şimdi sahip olduğunu belirterek böyle bir argümanın aşağıdaki öncüllerden oluştuğunu belirtir:

1. Tanrı şeyleri öyle bir biçimde ayarlamıştır ki insanlar iyi ve gereksiz kötülük arasında karar verdikleri ahlâkî açıdan önemli özgür seçimler yaparlar.
4. İnsanların seçimlerinin ahlâken önemli olabilmesi için, ahlâkın temelinin çürütülmemiş olması gerekir.
5. Eğer Tanrı zorunlu olarak gereksiz kötülüğü önlerse, o halde ahlâkın temeli çürütülmüş olacaktır.
6. Tanrı’nın gereksiz kötülüğü önlemesi ahlâken zorunlu olan bir durum değildir.[364]

362 Hasker, “The Necessity of Gratuitous Evil”, s. 30.

363 Hasker, “God and Gratuitous Evil”, s. 475.

364 Hasker, “The Necessity of Gratuitous Evil”, s. 30.

Böylece, Hasker'e göre, gereksiz kötülük zorunlu olduğundan gereksiz kötülükten hareketle ileri sürülen argüman da başarılı değildir. Yukarıdaki itiraza karşılık Howard-Snyder ve Rowe'un da belirttiği üzere eğer Tanrı ahlâkın korunması için kötülüklere izin veriyorsa, o halde bu kötülükler ahlâkın sürdürülebilmesi için gerekli olduğundan izin verilmiş olacaktır. Bu koşullar altında belirtilen kötülükler anlamsız değildir, çünkü burada ahlâk, korunması gereken daha değerli bir iyilik konumundadır.[365]

Hasker için Tanrı'nın gereksiz kötülüklere izin vermesinin temel sebebi ahlakın korunmasıdır: Tanrı bütün gereksiz kötülükleri önlerse, daha büyük bir iyilik konumunda olan ahlak da engellenmiş olacaktır. Böylece Tanrı meydana gelmekte olan kötülüklere daha büyük bir iyiliği (ahlakı) korumak için izin vermektedir. Nitekim bu da ortaya çıkmasına izin verilen veya engellemek için müdahaleden kaçınılan kötülüklerin hiç birisinin (ahlakın korunmasına hizmet ettiklerinden dolayı) gereksiz birer kötülük olmadığı anlamına gelmektedir.

Bu noktada bazı itirazlara karşılık Hasker, Tanrı'nın yaratma ile ilgili planını riske atmaksızın herhangi bir gereksiz kötülük örneğini önleyebileceğini, ancak O'nun yaratma ile ilgili planını riske atmaksızın bütün gereksiz kötülük örneklerini önleyemeyeceğini ileri sürer. Meydana gelmekte olan kötülük örneklerinin her biri kendi başına gereksizdir, ancak izin verilen gereksiz kötülük sınıfı Tanrı'nın yaratma planında önemli bir işleve hizmet etmektedir. Bu nedenle gereksiz kötülük sınıfı bir amaca hizmet etmesinden dolayı gereksiz değildir.[366] Bu da gereksiz kötülük sınıfının daha büyük bir iyilik konumundaki ahlakın korunmasına hizmet ettiği ancak her bir

---

[365] Rowe, "Ruminations About Evil", s. 81; Snyder, "Is Theism Compatible with Gratuitous Evil", s. 121.

[366] Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", s. 33; William Hasker, "Can God Permit 'Just Enough' Evil?", *Providence, Evil, and The Openness of God,* (New York: Routledge, 2004b), s. 89.

gereksiz kötülüğün kendi başına böyle bir fonksiyonunun olmadığı anlamına gelmektedir. Buna göre Tanrı, gereksiz kötülükleri ahlakın korunmasını sağlayacak olan gerekli seviyede tutmalıdır, yani her bir kötülük kendi başına ahlakın korunması için zorunlu değildir. Ancak gereksiz kötülük sınıfı ahlakın korumasını sağlayacak olan ideal oranda olmalıdır.[367]

Burada ideal (belirli) bir kötülük miktarının olduğu ve sadece Tanrı'nın bu kötülük miktarına izin vermesi durumunda ahlâkın maksimum öneminin korunmuş olacağı sonucu çıkmaktadır. Ancak eğer Tanrı ideal miktardan daha azına izin verirse, ahlâk da yıkılmış olur, en azından kısmen. Ne var ki bu düşüncenin de ahlak için birçok probleme sebep olacağı tartışılabilir. Evvela gereksiz kötülük miktarının ideal düzeyde olması gerektiği düşüncesinin, Tanrı'nın planını gerçekleştirmesi için kötülüğün belirli/kesin bir miktarının olması gerektiğine delalet ettiği söylenebilir. Böyle bakıldığında ideal bir gereksiz kötülük miktarının olması gerektiği düşüncesi de ahlaki hayatı felce uğratmaktadır. Çünkü bu düşünce temelinde insanın kötülük yapmaktan uzak durması veya meydana gelmekte olan bir kötülüğü engellemeye çalışması anlamsız hale gelecektir. Tanrı'nın izin vermesi gereken kesin bir gereksiz kötülük miktarı olduğu varsayıldığında bir kimsenin karşılaştığı gereksiz bir kötülüğü engellemesi ahlakın korunması için gerekli olan kesin miktardan da bir kötülüğün eksilmesi anlamına gelecektir. Dolayısıyla gerekli kötülük miktarının tekrar sağlanması için Tanrı eşdeğer ölçüde fena kötülüklerin meydana gelmesine izin vermek durumunda kalacaktır. Aksi halde ahlak için yeterli bir temel sağlanmamış olacaktır. Buna bağlı olarak ideal düzeyde gereksiz kötülüğün var olması gerektiği düşüncesi, toplumsal hayatın temellerinden olan yardımlaşma ve iyilik yapmanın göz ardı edilmesine sebep olabilir.

[367] Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", s. 33; Hasker, "Can God Permit 'Just Enough' Evil?", s. 89.

Ayrıca, gereksiz kötülük sınıfının ideal düzeyde olması gerektiği düşüncesi temel alındığında, gelecekte meydana gelmesi muhtemel musibetlere karşı önlem almak anlamsızlaşacaktır. Çünkü eğer Tanrı'nın planı için gerekli minimum (belirli) bir kötülük miktarı varsa, alınan önlem sonucu önlenecek olan her bir kötülük Tanrı'nın planının gerçekleşmesine engel olacaktır. Dolayısıyla planının işlemesi için Tanrı'nın yeni bir eşdeğer kötülüğe izin vermesi gerekecektir.

Dahası gereksiz kötülük sınıfının Tanrı'nın planı için ideal düzeyde olması gerektiği düşüncesi doğru kabul edildiğinde, başkalarına yardım etmek gibi yükümlülüklerin olduğu varsayımı da kendi kendisini çürütecektir. Çünkü yardım sonucu önlenecek her bir acı ve ızdırap (belki de engelleyenin başına gelebilecek) yeni kötülüklerin meydana geleceğinin habercisi olacaktır. Buna göre insanların birbirine yardım etmesi sonucu engellenen kötülükler, kötülük sınıfını ahlakın korunması için gerekli olan ideal düzeyin altına çekeceğinden ideal düzeyi tekrar yakalamak için Tanrı, eşdeğer ölçüde fena bir kötülüğün meydana gelmesini sağlamak durumunda kalacaktır. Dolayısıyla bu şartlar altında ahlak önemini büyük ölçüde yitirmiş olacaktır. Sonuç olarak Hasker'ın itirazı, birçok yönden ahlaki hayat açısından önemli bazı problemlere yol açmaktadır.

Son olarak Hasker'ın, Peterson'un argümanının tutarlı olması için karşılaması gerektiğini düşündüğü iki koşulun onun argümanının da karşılayıp karşılamadığına dikkat çekmek önem arz etmektedir. Bu koşullardan ilki, argümanın ilk öncülünde formüle edilen önermenin teistik inancın bütünleyici bir parçası olarak geniş ölçüde kabul edilmesiydi. Bu kıstas dikkate alındığında Hasker'ın sunduğu argümanın birinci öncülünün de kabul edilemeyeceğini, zira Tanrı'nın gereksiz kötülüğe izin verdiği düşüncesinin bütün teistler nezdinde kabul edilen bir durum olmadığını belirtmek gerekir. Hatırlanacağı üzere şüpheci teistler bir kötülüğün gereksiz olup olmadığı veya

bir kötülüğün daha büyük bir iyiliğe götürüp götürmediği meselelerinin insanın bilgisinin dışında olduğunu iddia etmektedirler. İkinci ölçüt ise gereksiz kötülüğün dünyamızda bol miktarda bulunduğuna işaret eden birinci öncülün kendisinin mantıksal olarak mümkün olmasıydı. Yani Tanrı'ya atfedilen fiil Tanrı'nın zorunlu sıfatlarıyla özellikle de mükemmel iyiliğiyle uyumlu olmalıdır.[368] İkinci kıstas dikkate alındığında Hasker'ın argümanındaki ilk öncülün de mantıksal uyumluluğu açık değildir. Çünkü mutlak anlamda iyi olan bir Tanrı ile gereksiz kötülük arasında bir uyumluluğun olduğunu göstermek önemli bazı güçlükler içermektedir.

Yukarıda sunulan itirazlara ek olarak Hasker da argümanına karşı muhtemel iki eleştiriyi dile getirmektedir. Birinci eleştiri şöyledir: Birinci tür gereksiz kötülükler zorunlu olsa da ikinci tür gereksiz kötülükler zorunlu değildir. Yani Tanrı ahlâkı göz ardı etmeksizin ikinci türdeki bütün gereksiz kötülükleri önleyebilir.[369] Buna karşılık Hasker, ikinci tür gereksiz kötülüklerin de var olduğunu, zikredilen türde gereksiz kötülüklerden bazılarının ahlâkı tamamen göz ardı etmeyebileceğini ve ikinci tür kötülüklerin ahlâkın korunması için hâlâ bir ihtimalin bulunduğuna işaret ettiğini belirtir. Bununla birlikte Hasker, ahlâkın bu şartlar altında uygulanmasının çok sınırlı olacağını yani nispeten küçük kötülüklere uygulanabilse de cinayet ve ihanet gibi büyük (en yüksek derecedeki korkunç) kötülüklere uygulanamayacağını savunur. Hasker, Tanrı'nın özgürlüğümüzü yukarıda geçen durumlarda kısıtladığı varsayıldığında O'nun ahlâkî bir anaokulu işletiyor olacağını ve böyle bir durumda da ahlâkın kısmen göz ardı edilmiş olacağını ifade eder. Böylece Hasker ahlakın kısmen de olsa bertaraf

[368] Hasker, a.g.m., s. 26.

[369] Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", s. 31.

edilmemesi için Tanrı'nın gereksiz kötülüğe izin verdiği düşüncesinin teizm ile uyumlu olduğunu dile getirerek bu eleştiriyi cevaplandırır.[370]

Hasker'ın kendi argümanına yönelik dile getirdiği ikinci eleştiri ise dünyamızda var olan kötülüğün gereğinden fazla olduğu düşüncesidir. Burada Tanrı'nın ahlakı bertaraf etmemek için gerekli olan gereksiz kötülük miktarından daha fazla kötülüğe izin verdiği ileri sürülmektedir. Bu tür bir itirazda iki varsayımda bulunulmaktadır. Birinci varsayım gereksiz kötülüğün belirli bir miktarının olduğudur. Hasker bu varsayımın yapay ve rastgele olduğunu, konuya dair herhangi bir miktar ölçümünün mümkün olmadığını öne sürer. İkinci varsayımın ise gereksiz kötülük miktarının takriben belirlenebileceğidir. Hasker bunun şüpheli olduğunu ve böyle bir iddianın da pek parlak bir fikir olmadığını belirtmektedir.[371]

Bu izah, gereksiz ahlaki kötülükler için geçerli olsa da gereksiz doğal kötülüklerin neden var olduğuna dair bir açıklama sağlamamaktadır. Bunun farkında olan Hasker gereksiz doğal kötülüğün (*gratuitous natural evil*) teizm ile uyumlu olup olamadığını açıklamaya çalışır. Ancak konuyla ilgili görüşlerini belirtmeden evvel Hasker, Rowe'un gereksiz doğal kötülüğün bir örneği olarak savunduğu yavru geyik örneğinin gerçek bir gereksiz kötülük (*genuinely gratuitous evil*) örneği olduğunu kabul eder.[372] Her doğal gereksiz kötülüğün daha büyük bir iyilik için gerekli olduğunun ileri sürülmesi durumunda Hasker doğanın işleyişi hakkında bilgi edinmek ve ileriye dönük tedbirler almak gibi zarar ve acıyı önleme hususlarında var olan motivasyonumuzun zayıflayacağını savunur.[373]

---

[370] Hasker, a.g.m., s. 32.

[371] Hasker, a.g.m., s. 33.

[372] Hasker, a.g.m., s. 37.

[373] Hasker, "God and Gratuitous Evil", s. 485.

Hasker böylece doğal gereksiz kötülüğü açıklamak için ahlâkî seçimler sonucu meydana gelen gereksiz kötülüklere vermiş olduğu cevaptan farklı bir yol izlemekte ve itirazını doğal nedenlerden dolayı meydana gelen kötülükler sonucu insanların elde edebileceği iyi durumları belirlemek şeklinde dile getirmektedir. Burada bilgi, sağduyu, cesaret, öngörü, iş birliği ve merhamet gibi iyiliklerin doğal sebeplerden kaynaklanan gereksiz kötülükler neticesinde elde edilebileceği savunulmakta, dolayısıyla gereksiz doğal kötülüğün daha büyük iyiliklere sebep olabileceği öne sürülmektedir.[374] Buradan da hareketle Hasker doğanın insana zarar veriyor gibi görünmesine rağmen insanın bundan doğanın işleyişi ile ilgili bilgi edinebileceği ve böylece ileriye dönük zararlı sonuçlara karşı tedbirler alabileceği sonucuna varmaktadır.[375] Nitekim Tanrı'nın gereksiz doğal kötülükleri önlemesi durumunda yukarıda bahsedilen iyiliklerin elde edilmesinin de çok zor olacağı, hatta bunun iyiliklerin tamamen elimine edilmesine sebep olabileceği iddia edilebilir. Buna bağlı olarak şayet Tanrı'nın amacı insanların bilgi, sağduyu, cesaret gibi iyi özellikleri edinmesiyse, bu durumda ahlâken fiziki gereksiz kötülüğü önlemek zorunda olmayacağı savunulabilir.[376] Böylece Hasker, fiziki gereksiz kötülüğün Tanrı'nın iyiliği ve mükemmelliği ile çelişmediğini savunmaktadır.[377]

Ancak Rowe'un da belirttiği üzere bu tür doğal kötülükler Hasker'ın ileri sürdüğü haliyle gereksiz birer kötülük örneği gibi görünmemektedir.[378] Tanrı'nın kötülüklere insanların tedbir alması ve onlara motivasyon sağlaması için izin verdiği fikri, bu kötülüklerin özünde gereksiz olmadığı imasını da içermektedir. Çünkü burada

---

[374] Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", s. 38.

[375] Hasker, "God and Gratuitous Evil", ss. 485-486.

[376] Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", s. 39.

[377] Hasker, a.g.m., s. 40.

[378] Rowe, "Ruminations About Evil", ss. 83, 86.

izin verilen kötülüklerin sonucunda ortaya çıkması planlanan bazı özel durumlar bulunmaktadır. Dolayısıyla izin verilen her bir kötülük insanın gelişiminde önemli bir yere sahip olan daha büyük bazı iyiliklerin ortaya çıkmasını öngörmektedir. Hasker bu kötülükler olmaksızın söz konusu hasletlere sahip olmayı imkânsız gördüğünden aslında kötülükler daha büyük iyiliklerin meydana gelmesine olanak sağlamaktadır. Bu da izin verilen her bir kötülüğün bir sebebinin olduğu ve bunların hiçbirisinin gereksiz olmadığı anlamına gelmektedir.

Sonuç olarak Hasker, şüpheci teizmi doğru kabul ettiğimizde gereksiz (anlamsız) kötülüğün Tanrı'nın var olmadığına yönelik bir delil olabileceğini de kabul etmiş olacağımız kanaatindedir. Bunun ise çözülmesi zor birçok probleme neden olacağını savunan Hasker, buna karşılık Rowe'un argümanının birinci öncülünün doğru olduğunu kabul etmekte ve ikinci öncülünün ise derinlemesine irdelenmesi halinde çürütülebileceğini ileri sürmektedir. Tanrı'nın insanları tam anlamıyla özgür iradeye sahip bir şekilde yarattığını ve bu özgürlük anlayışının anlamsız kötülükleri yapma yeteneğini de içerdiğini düşünen Hasker'e göre, eğer teizm doğru ise, bizim başkalarına zarar vermekten kaçınmak gibi bir ahlâkî görevimiz nedeniyle gereksiz kötülük de var olmak zorundadır. Eğer Tanrı daha büyük bir iyiliğe götürmeyen bütün kötülükleri engellerse ahlâkın temeli çürütülmüş yahut zayıflatılmış olacaktır, çünkü böyle bir durumda yanlış yapmayı veya zarar vermeyi yasaklayan ilkelere bir anlam vermek mümkün değildir. Neticede Tanrı ahlâkın temelinin dayanaktan yoksun kalmaması için daha büyük bir iyiliğe götürmeyen kötülüğe (gereksiz kötülüğe) izin vermek durumundadır.

2. Teistik Hikâyeler ve Gereksiz Kötülük

Rowe'un ilk argümanının ikinci öncülünü reddetmenin yollarından bir diğeri de öncüle karşı savunma formunda hikâyeler kurarak bu hikâyelerin Tanrı'nın dünyadaki gereksiz kötülükleri neden önlemediğine açıklık getirdiğini ortaya koymaktır. Böyle bir itiraz ile gündeme gelen kişi Peter van Inwagen'dır. Van Inwagen, teizmin doğru olduğu varsayıldığında dünyada gerçek anlamda anlamsız kötülüklerin var olabileceğini savunur. Tanrı'nın neden anlamsız kötülüklere izin verdiğinin makul sebepler ile açıklanabileceğini ve bunun hikâyeden oluşan bir tür savunma[379] geliştirmek ile sağlanabileceğini öne sürmektedir. Van Inwagen, bu sebeple -Tanrı'nın var olduğundan hareketle- hem Tanrı'nın hem de gereksiz kötülüklerin varlığını gerektiren herkesin bildiği kadarıyla doğru olan hikâyeler kurulabileceğini belirtir. Bunun yapılabilmesi durumunda ise delilci kötülük argümanlarının teizmin muhtemelen yanlış olduğuna dair iddiası bir anlam ifade etmeyecektir.[380] Çünkü bu durumda Tanrı'nın varlığının (veya O'nun mutlak sıfatlarının) gereksiz kötülüğü dışlamadığına dair muhtemel bir sebep sunulmuş olacaktır. Van Inwagen, bu çerçevede gereksiz insan ve hayvan ızdıraplarına ilişkin birer hikâye kurgulamaktadır. Müşahede edileceği üzere, mevcut bölümde sunulan bir önceki itirazın teodise formunda olmasına karşın, burada sunulacak olan itirazda hikâye formundaki savunmaların delilci kötülük argümanlarına karşı daha etkili ve yeterli olacağı görüşü benimsenmektedir.

[379] Van Inwagen, bir "savunma"'nın hem Tanrı'nın hem de gerçek dünyada meydana gelen kötülüğün var olduğu bir hikâye olduğunu ve bunun (Tanrı'nın var olduğundan yola çıkarak) yanlış olduğunu düşünmek için bir sebebin olmadığını belirten bir hikâye olduğunu belirtir. Açıktır ki, bu tür bir hikâyenin Tanrı'nın var olduğu hipotezi üzerinde kurulması şaşırtıcı değildir. Van Inwagen, savunmanın gerçek dünyada meydana gelen ızdıraplara açıklık getiren bir hikâye olduğunu ve savunmanın herkesin bildiği kadarıyla doğru olduğunun söylenebileceğini ileri sürer. Peter van Inwagen, "The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence", *Philosophical Perspectives*, 5, (1991), s. 141; Van Inwagen, "The Argument from Particular Horrendous Evils", s. 66.

[380] Van Inwagen, "The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence", s. 142.

2.1. *Gereksiz İnsan Izdıraplarına Dair Bir Hikâye*

Gereksiz insan ızdıraplarına dair hikâyesini kurgularken van Inwagen, evvela belirli çok kötü olayları "dehşetler (*horrors*)" olarak isimlendirmekte ve bazı dehşet verici olayların insan seçimlerinin sonucu olduğunu, bazılarının ise insan seçimlerinden bağımsız meydana geldiğini düşünmektedir. Ona göre, belirli bir dehşetin insan seçimleriyle bağlantılı olup olmadığına bakılmaksızın, en azından çoğunlukla, Tanrı'nın herhangi daha büyük bir iyiliği feda etmeksizin veya daha fena bir dehşete izin vermeksizin bu dehşeti engelleyebileceği açıktır. Bu tür durumlara çocuklarla dolu bir okul otobüsünün bir heyelanın altında kalmasını ve bir bebeğin dudakları olmaksızın doğmasını örnek olarak vermektedir. Buradan hareketle dünyamızda çok fazla sayıda dehşet verici olayın bulunduğu ve bunlardan çoğunun fark edilebilir iyi sonuçlarının olmadığı savunulmaktadır. Aynı zamanda burada, dehşet veren olayların sonucunda meydana gelmesi muhtemel hiçbir iyinin her şeye gücü yeten bir varlığın dehşet verici olaylar olmaksızın elde edemeyeceği türden olmadığı iddiası temel alınmaktadır.[381] Van Inwagen, düşüncesini desteklemek için bahsedilen nitelikte yaşanmış bir olayı örnek olarak vermektedir.

> Genç bir kadın kimsenin olmadığı bir yerde bir adam ile karşılaşır. Adam kadına karşı zor kullanır ve kollarını baltayla dirseklerinden keser, tecavüz eder ve ölüme terk eder. Ancak kadın bir şekilde kendini, kollarının kalan kısmı ile bulunduğu yolun kenarına kadar sürüklemeyi başarır. Kadın hayatta kalır, ancak aynı zamanda tarif edilemez bir acı çeker ve hayatta olsa da, hayatının geri kalanını elsiz ve katlanmak zorunda kaldığı acı hatıralarla yaşamak zorunda kalarak geçirir.[382]

---

[381] Peter van Inwagen, *The Problem of Evil*, (Oxford: Oxford University Press, 2006), s. 95.

[382] Van Inwagen, *a.g.e.*, s. 97.

Böyle bir olaydan belirgin bir fayda çıkmadığını belirten van Inwagen, her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın tecavüze uğramış ve sakat kalmış bir kadının korkunç acısını bir araç olarak kullanmaksızın elde edemeyeceği herhangi bir iyiliğin olduğuna inanmanın tamamen mantıksız olduğunu ileri sürer. Burada sunulan örnek Rowe'un argümanlarını desteklemek için kullandığı Sue örneği (E2) ile bir kişinin işlemiş olduğu fiillerin bir sonucu olması açısından, benzerdir. Ancak Tanrı'nın belirli bir kötülüğe izin vermek için sebebinin bulunması, o kötülüğü gereksiz olma statüsünden çıkardığı düşünüldüğünde van Inwagen'nın sunmuş olduğu örneğin gereksiz bir kötülük olmadığı söylenebilir. Çünkü zikredilen kötülük örneği özgür irade sahibi bir failin seçimleri sonucu ortaya çıktığı açıktır. Eğer Tanrı özgür iradenin değerini korumak için müdahaleden kaçınmış ise o halde bu husus, kötülüğe izin vermek için yeterli bir neden olarak görülebilir. Dolayısıyla Tanrı, özgür iradenin değerinin korunması için müdahalede bulunmadığından, insanların sebep olduğu ızdırapların hiçbiri gereksiz olmayacaktır. Buna karşın van Inwagen, verdiği örneğin herhangi daha büyük bir iyiliğe götürmese de Tanrı'nın varlığı ile uyumluluğunun gösterilebileceğini düşünmektedir. Anlatmış olduğu yaşanmış olaydaki durumu "kötürüm kalma (*the mutilation*)" olarak isimlendiren van Inwagen, bunun üzerine yukarıdaki örnekten hareketle Rowe'un argümanı ile büyük benzerlikler içeren aşağıdaki argümanı kurmaktadır:

1. Eğer kötürüm kalma gerçekleşmemiş olsaydı, yani dünyanın dışında bırakılsaydı, dünya olduğundan daha kötü olmazdı.

2. Kötürüm kalma aslında gerçekleşti (ve bu bir dehşetti).

3. Ahlaki açıdan mükemmel bir yaratıcı, yarattığı dünyadan belirli bir dehşeti dışarıda bırakabilecekse ve yarattığı dünya o dehşeti içermemek ile daha kötü olmayacaksa, o halde ahlaki açıdan kusursuz bir yaratıcı bu dehşeti yarattığı dünyanın dışında bırakır - ya da, O'nun yapması herhangi bir oranda mümkünse dehşeti dışarıda bırakır.

4. Eğer her şeye gücü yeten bir varlık dünyayı yarattıysa, kötürüm kalmayı dünyanın dışında bırakabilirdi (ve dünyayı olduğu gibi yapabilirdi).

O halde, her şeye gücü yeten ve ahlaken mükemmel bir yaratıcı yoktur.[383]

Görüldüğü üzere, bu argüman Rowe'un argümanı ile neredeyse aynıdır. Argümanın birinci ve ikinci öncülü gereksiz kötülüklerin mevcut dünyada bulunduğunu varsaymaktadır. Bu ise Rowe'un ilk argümanının birinci öncülündeki iddianın sadece farklı bir şekilde ifade edildiğini göstermektedir. Argümanın üçüncü öncülü ise Tanrı'nın gereksiz kötülükleri elimine edeceğini/etmesi gerektiğini varsaymaktadır. Bu da Rowe'un argümanının teolojik öncülü olarak bilinen ikinci öncülü ile benzerdir. Van Inwagen, argümanın birinci öncülünün mantıklı olduğunu çünkü dünya tarihinde, dünyanın dışında bırakılması durumunda, dünyanın olduğundan daha kötü olmayacağı en az bir dehşetin yaşandığını iddia etmektedir. Yukarıdaki argümanın birinci ve ikinci öncülleri Rowe'un argümanının birinci öncülü ile aynı iddiaya sahip olduğundan burada da mevcut dünyada gereksiz kötülüklerin bulunduğu varsayılmaktadır. Ne var ki çoğu teist birçok kötülüğün gereksiz olduğu varsayımına karşı çıkmaktadır. Bu tür itirazlara bir önceki bölümde değindik. Ancak van Inwagen, argümanın birinci ve ikinci öncülüne değil de üçüncü öncülüne karşı çıkacağını belirtmektedir. Bunu da genişletilmiş özgür irade savunmasının 3. öncülde önemli bir şüpheye neden olduğunu göstermeye çalışarak yapmaktadır.

Argümandaki 3. öncül, ahlaki açıdan mükemmel bir yaratıcının dünyaya yönelik planını ve bu planda temsil edilen iyilik ve kötülük dengesini önemli ölçüde değiştirmeyen "düzenlenebilir" bir dehşet algıladığında O'nun ne yapması gerektiğini

---

[383] Van Inwagen, *a.g.e.,* ss. 97-98; Nick Trakakis, "God, Gratuitous Evil, and van Inwagen's Attempt to Reconcile the Two", *Ars Disputandi*, 3:1, (2003), s. 289; Van Inwagen, "The Argument from Particular Horrendous Evils", s. 69.

ifade etmektedir.[384] Yani burada Tanrı'nın planına herhangi bir etkisi olmayan kötülüklerin Tanrı tarafından engelleneceği varsayılmıştır. Bu öncül ya her bir kötülüğün Tanrı'nın amaçları için zorunlu olduğuna ya da Tanrı'nın var olmadığına dayanır. Üçüncü öncül, aynı zamanda Tanrı'nın amacını gerçekleştirmesi için izin verebileceği minimum bir kötülük miktarının da olması gerektiğini varsaymaktadır. Van Inwagen, "neden bu öncülü kabul etmeliyiz?" sorusunu sorarak Rowe'un kendi argümanındaki 2. öncül için ileri sürdüğü savunmasını aynı şekilde alıntılamaktadır:

> [Bu öncül] temel ahlâkî ilkelerimizle uyuşan ve hem teistler hem de teist olmayanlar tarafından paylaşılan ilkelere uygun bir inancı ifade ediyor gibi görünmektedir.[385]

Yukarıdaki alıntıya karşılık van Inwagen, hem teist hem de ateistlerin paylaştığı temel ahlaki ilkelerin neler olduğunun sorulması gerektiğini ve Rowe'un bu konuda bir bilgi vermediğini belirtir. Van Inwagen'e göre bu öncüle destek sağlayacak ve makul görünen sadece tek bir ahlaki ilke bulunmaktadır:

> Eğer biri bir kötülüğü önleyecek *bir konumda* ise ve eğer gerçekleşmesine izin vermemek bazı iyiliklerin ortaya çıkmasını engellemeyecekse veya önlenmesi daha fena veya eşdeğer diğer kötülüklere neden olmayacaksa, o kişi kötülüğün meydana gelmesine izin vermemelidir.[386]

Burada "bir konumda" ifadesine açıklık getirmek gerekmektedir. Bunu hem "yapabilir" hem de "ahlaki olarak izin verebilir" anlamlarında kullanan van Inwagen, ikinci kullanımdaki anlama göre, kişinin belirli kötülükleri bazen önleyebilecek bir

---

[384] Van Inwagen, *a.g.e.*, s. 99.

[385] Van Inwagen, *a.g.e.*, s. 100; Trakakis, "God, Gratuitous Evil, and van Inwagen's Attempt to Reconcile the Two", s. 290; Van Inwagen, "The Argument from Particular Horrendous Evils", s. 71.

[386] Van Inwagen, *a.g.e.*, s. 100.

konumda olmayacağını ileri sürer.[387] Buradan hareketle van Inwagen, yukarıda sunulan ahlaki ilkenin doğru olmadığını savunur:

> Herhangi bir zamanda birisini hapishaneden salıverme yetkisine sahip bir yetkili olduğunuzu varsayalım. Blodgett ise gerçekleştirdiği büyük bir saldırı nedeniyle on yıl hapis cezasına çarptırılmıştır. Cezası sona yaklaşırken sizden kendisini bir gün erken salmanızı talep eder. Yapmalı mısın? Ahlaki ilke yapmalısın diyor çünkü hapishanede geçirilen bir gün kötüdür. Diyelim ki birisinin hapishanede kalmasının sonucu meydana gelen tek iyi şey suçun caydırılmasıdır. Açıkçası, cezaevinde geçirilen *9 yıl ve 364* gün, hapishanede geçirilen *10 yıl*a göre ağır suçları caydırmak için önemli ölçüde farklı bir güce sahip olmayacak. Öyleyse: Blodgett'ı cezaevindeki son gününde orada tutmak ile hiç bir iyilik koruma altına alınmış olmayacak ve hapishanede geçirilen son gün bir kötülük olacaktır. Dolayısıyla ahlaki ilke, size, mahkûmun bir gün erken çıkmasına izin vermenizi söyler. Cezaevinde *n* gün korkutucu bir ceza verilmesi, ağır suçu caydırmak için belli bir güce sahipse, cezaevinde harcanan *n-1* günün de ağır suçu caydırma gücü önemli ölçüde daha az olmayacaktır. Hapishanede *1.023* günlük korkutucu cezanın ağır suçu caydırmak için gereken gücünü düşünün. Hapishanede *1.022* günlük korkutucu cezanın ağır suçu caydırmak için gereken gücünü düşünün. Elbette, önemli bir fark yoktur? Hapishanede *98* günlük korkutucu cezanın ağır suçu caydırmak için gereken gücünü düşünün. Hapishanede *97* günlük korkutucu cezanın ağır suçu caydırmak için gereken etkisini düşünün. Elbette, önemli bir fark yoktur? Hapishanede *1* günlük korkutucu cezanın ağır suçu caydırmak için gereken etkisini düşünün. Hapishanede hiç

[387] Van Inwagen, "Bir konumda"'nın ahlaki bileşeni üzerinde ısrar etmenin Rowe'un hitap ettiği ilkeyi mantıklı kılmak için gerekli olabileceğini ancak bu ilkeyi görmezden gelebileceğini dile getirir. Çünkü ona göre Tanrı'nın bir kötülüğü engellemesi hiçbir zaman ahlaki olarak müsaade edilemez değildir. O'nun bir kötülüğü engellemesi hiçbir şekilde onu ilgilendirmeyen bir meseleye müdahale etmesi anlamına gelmez ya da O'nun ahlaki otoritesinin kapsamı dışında kalan zemine müdahale etmesi değildir. Tanrı bizim vatandaşımız değil, yaratıcımız ve tüm ahlaki otorite O'nundur. Van Inwagen, *a.g.e.,* s. 100.

harcanmayan bir zamanın korkutucu cezanın ağır suçu caydırmak için gereken etkisini düşünün. Elbette, önemli bir fark yoktur?[388]

Böyle bir örneğin ahlaki ilkenin yanlış olduğunu göstermek için yeterli olduğunu, çünkü böyle bir yükümlülüğün olmadığını belirten van Inwagen'a göre, bu ilkenin doğruluğu şüphelidir. Zira eğer ahlaki ilke doğruysa, bu ilke Blodgett'in cezaevinde hiç vakit geçirmemesini gerektirmektedir. Buradaki sonuç ahlaki ilkenin "saçmaya indirgenmesiyle" ortaya çıkmaktadır. Bu konuda "bir yere bir çizgi çizilmesi" zorunluluğunun olduğunu ve bu çizginin keyfi bir çizgi olması gerektiğini ileri süren van Inwagen, ahlaki ilkenin de tam olarak ahlaki açıdan keyfi çizgilerin çizilmesini yasakladığı için başarısız olduğunu düşünür. Nitekim bir insan için sözü geçen konularda bazı keyfi çizgilerin çizilmesi çoğu zaman gerekli olabilir. Çünkü sınırlı kapasiteye sahip varlıklar olarak suça karşı olan meyilden caydırılması için gerekli olan cezanın sınırının tam olarak ne olması gerektiği veya çizginin nereye çizilmesi gerektiği konusunda yeterli bilgiye sahip olmamamız gayet normaldir. Ancak konu Tanrı olunca işlenen bir suç için verilmesi gereken cezanın miktarı konusunda daha temkinli konuşmak gerekmektedir. Çünkü ilk olarak sınırsız bilgiye sahip olan Tanrı'nın bir suçu işlemekten caydırmak için gerekli olan minimum cezanın ne olması gerektiğini belirleyemeyeceği, dolayısıyla keyfi bir karar vermek zorunda olduğu ve kararın sonucunun da belirsiz olması gerektiği düşüncesi tartışmalıdır. Bu nedenle burada kime göre keyfi ve neye göre keyfi soruları önem kazanmaktadır.

---

[388] Van Inwagen, *a.g.e.*, ss. 100-101; Van Inwagen, "The Argument from Particular Horrendous Evils", s. 72. Bu örnek ve van Inwagen'nın buradaki düşüncesini desteklemek için verdiği diğer örnekler yığın paradoksu olarak da bilinen sorites paradoksunu hatırlatmaktadır. Söz konusu paradoksta "Kel sayılmak için kişinin saçının ne kadar dökülmüş olması gerekir ve yerdeki bir buğday yığınının yığın olarak adlandırılması için gerekli olan miktar nedir gibi sınırları tam olarak belirlenemeyen konularda pek de bir yargıya varılamayacağı vurgulanmaktadır. Detaylı bilgi için bkz: James Cargile, "The Sorites Paradox", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 20:3, (1969), ss. 193-202; Richmond Campbell, "The Sorites Paradox", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 26:3/4, (1974), ss. 175-191.

Ahlaki ilkenin yanlış olmasının, kabul edilebilir bir ahlaki ilke olmamasının, kötülük argümanı için ne gibi sonuçlarının olabileceği noktasında van Inwagen, kötülük problemine karşı ortaya koymuş olduğu bir hikâye olan genişletilmiş özgür irade savunmasına başvurmaktadır. Bu hikâye, dehşet verici olayların varlığını açıklamaktadır - yani, dehşet verici olayların varlığı hikâyenin bir parçasıdır. Ancak hikâye neden dehşet verici olayların var olduğunu açıklasa da delilci kötülük argümanlarında sıkça başvurulan belirli bir dehşet (örneğin: E1 ve E2 gibi) hakkında hiçbir şey söylememektedir. Dolayısıyla burada genişletilmiş özgür irade savunması dehşet verici olayların varlığını açıklamak için kullanılsa da delilci kötülük argümanlarına karşı bir itiraz olarak kullanılmamaktadır. Bu sebeple genişletilmiş özgür irade savunması belirli kötülükler üzerine kurulmuş olan argümanlara karşı geçerli olmayacaktır. Ancak yine de bu argümanlara karşı oluşturulacak olan reddiyelerin temellerini oluşturmaktadır. Genişletilmiş özgür irade savunmasına göre her şeye gücü yeten ve ahlaken mükemmel bir Tanrı'nın yaratmış olduğu bir dünyada dehşet verici olayların bulunmasının nedeni aşağıdaki gibidir:

> İnsanlar özgür iradelerini kötüye kullanıp kendilerini Tanrı'dan ayırdıklarında, dehşet verici olayların varlığı bu ayrılığın doğal ve kaçınılmaz sonuçlarından biri oldu. Bununla birlikte, her bir bireysel dehşet, tesadüften kaynaklanmış olabilir. Hatta tüm dehşetlerin bireysel olarak şansa bağlı olduğunu söyleyelim. (bu noktada van Inwagen, genişletilmiş özgür irade savunmasının teodiseden ziyade bir savunma olduğunu hatırlatmaktadır). Fiziksel ızdırap ve zamansız ölüm, Tanrı'ya karşı isyan etmek, açıkça ifade edilmiş bir uyarıyı göz ardı etmek, bir çite tırmanmak ve bir mayın tarlasında dolaşmak gibidir. Biri bunu yaparsa er ya da geç kendisine kötü bir şey olacağı kesinliğe çok yakındır. Ancak bunun erken ya da geç, ne zaman ve nerede olacağı bir şans meselesi olabilir. Kendimizi Tanrı'dan ayırarak, şansın bir oyunu haline geldik. Dehşetler insanın planlama ve düşünmesi ile yakından bağlantılı olsa bile aslında onlar şansa bağlıdır. Peki, Tanrı neden bu dehşet verici olaylara müdahale edip

engellememektedir? Genişlemiş özgür irade savunmasına göre, bunu yapmadı, çünkü bunu yapmak, insanların kendisiyle olan asli orijinal birlikteliğini yeniden eski haline getirmek için gerekli bir nedeni (yani, içinde yaşadıkları dünyada çok yanlış bir şey olduğunun farkına varmak) ortadan kaldırmaktadır. Tanrı'dan ayrılmamızın sonucu olarak ortaya çıkan korkuların her birisinin mucizevi bir şekilde önlenmesiyle elde edilebilecek en iyi şey, *kusursuz bir doğal mutluluk* hali olacaktır. Ancak dehşetlerin ortaya çıkmasına izin vermek insanlık için mükemmel doğal mutluluğa göre sınırsız bir şekilde daha iyi olan doğaüstü bir iyiliğin ihtimalini barındırmaktadır. Şimdi Tanrı, belki de herhangi bir sayıdaki dehşeti önlemek için müdahalede bulunmaktadır. Bildiğimiz kadarıyla O, dünyamızdaki dehşet sayısını, spesifik bir sayıya indirmiştir. Yine de Tanrı, müdahalede bulunmadığı dünyayı korkunç bir yer olarak terk etmek zorundadır, aksi takdirde insanlığın kurtarılması konusundaki planı başarısız olur.[389]

Böyle bir savunma belirli anlamsız kötülükler üzerinde kurulmuş olan argümana bir cevap değildir, çünkü tek başına, Rowe'un argümanının hiç bir öncülünün yanlış olduğunu gerektirmemekte veya hangi öncülünün yanlış olduğu konusunda bir şey söylememektedir. Buna karşın van Inwagen, burada argümanın hangi öncülünün "kanıtlanmadığını" söyleyebilecek bir durumda olduğuna değinir. Ona göre Tanrı, elbette birçok dehşeti dünyadan elimine etmektedir. Ancak O, dünyadan bütün dehşetleri elimine edemez, çünkü Tanrı'nın bütün dehşetleri engellemesi insanı kendisiyle yeniden bir araya getirme planına engel olmaktadır. Bu hikâye, kötülüğün neden var olduğuna dair bir açıklama sunsa da akla diğer birçok soru da getirmektedir. Örneğin; eğer Tanrı sadece bazı dehşetleri önlüyorsa o zaman O, hangilerini

[389] Van Inwagen, *a.g.e.*, ss. 103-104; Van Inwagen kötülük argümanlarını çürütmek için argümanların bir veya daha fazla öncülünün yanlış olduğunu göstermenin zorunlu olmadığını bunun yerine argümanların bir veya daha fazla öncülünün makul şüpheye açık olduğunu göstermenin yeterli olduğunu savunur. Kötülük problemine karşı yukarıdakine benzer bir hikâyenin sunulması ile Tanrı'nın çok miktarda korkunç kötülüğe izin vermesine haklı bir gerekçe sunan bir sebep de sunulmuş olmaktadır. Van Inwagen'a göre bu sebep henüz gerçekleşmemiş olan daha büyük bir iyiliğin (insanlığın kurtarılması) bulunmasıdır. Sunulan hikâyede de Tanrı'nın söz konusu iyiliği gerçekleştirmesi için bir planı vardır ve korkunç kötülüklerin varlığı planın kaçınılmaz bir parçası olarak görülmektedir. Van Inwagen, "The Argument from Particular Horrendous Evils", ss. 66-67.

önleyeceğine nasıl karar vermektedir? Engellenen ve gerçekleşmesine izin verilen korku dolu dehşetler arasındaki çizgiyi nereye çekmektedir? Van Inwagen, Tanrı'nın çizgiyi nereye çizerse çizsin bunun keyfi bir çizgi olacağını önerir. O, böyle olması gerektiğinin kötürüm kalma örneği üzerinde düşünülerek kolayca görülebileceğini savunur.[390]

Van Inwagen'a göre Tanrı, daha önce değinilen belirli dehşeti önlenecek dehşetler listesine eklese bile bu dehşetin önlenmesi tek başına, bir bütün olarak kabul edilen dünyayı, önemli ölçüde daha az korkunç bir yer yapmayacaktır ve insanların dehşet dolu bir dünyada yaşadıklarına dair genel farkındalık, olduğundan önemli ölçüde daha farklı olmayacaktır. Van Inwagen, bu genel farkındalığın varlığının Tanrı'nın insanlık için planındaki temel faktör olduğunu, bunun (genişletilmiş özgür irade savunmasına göre) dehşetlerin gerçekleşmesine izin vermek için genel bir neden sunduğunu ileri sürer. Buna göre kötürüm kalmanın önlenmesi, hiçbir şekilde Tanrı'nın insanların orijinal mükemmelliğinin restorasyonu konusundaki planına bir etkisi olmayacaktır.[391] Genişletilmiş özgür irade savunmasının gerçek bir hikâye olduğu kabul edildiğinde, Tanrı'nın tarihin gerçek dehşetleri (gerçek olan dehşetler) ve önlenen muhtemel dehşetler (olması muhtemel olanlar) arasına keyfi bir çizgi çektiği söylenebilir. Sunmuş olduğu kötürüm kalma örneği de, çizginin "tarihin gerçek dehşetleri" tarafına düştüğünü savunan van Inwagen, bu gerçeğin de çizginin keyfi bir çizgi olduğunu gösterdiğini ileri sürer. Çünkü eğer Tanrı kötürüm kalmayı gerçekliğin

---

390 Van Inwagen, *a.g.e.*, ss. 104-105; Van Inwagen, "The Argument from Particular Horrendous Evils", s.75; van Inwagen aslında minimum bir miktar yoktur tezini daha önceleri bir teodise formunda sunuyorken bu düşüncesini daha sonraları hikâye formu taşıyan birer savunma şeklinde sunmaktadır. Onun düşüncesini bir teodise kurmak için kullandığı çalışması için bkz: Peter van Inwagen, "The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil: a Theodicy", *Philosophical Topics*, 16, (1988), ss. 167-168.

391 Öncelikle "bu kötülüğün engellenmesinin Tanrı'nın planına herhangi bir etkisinin olmayacağını nerden biliyorsun?" diye sormak gerekir. İnsanın sınırlı bir varlık olması sebebiyle bu tür bir bilgiye sahip olmasının mümkün olmadığı açıktır. Ancak acının engellenmesinin Tanrı'nın planına etkisinin olmayacağı kabul edildiğinde Tanrı'nın planında birisinin acı çekmesi gerekiyordu ve kurban ben oldum sonucu çıkıyor. Ayrıca bu acıyı ben niye çektim sorusunun da bir cevabı yoktur. Nihayetinde çektiğim acının Tanrı için de hiçbir değeri yok. Diğer bir ifade ile Tanrı'nın planının gerçekleşmesine herhangi bir katkısı yoktur. Bu açıdan ele alındığında Tanrı'nın planının gerçekleşmesi için söz konusu acıyı çekmeme aslında hiç de gerek yoktur.

dışında kalacak şekilde çizgiyi çizmiş olsaydı O, hiçbir iyiyi kaybetmiş veya daha fena bir kötülüğe izin vermiş olmayacaktı.[392]

Yukarıdaki ifadelerden Tanrı'nın sınırı çizmiş olduğu yere çizmesi için hiçbir sebebinin olmadığı sonucu çıkmaktadır. Van Inwagen, Tanrı'nın bir karar vermesi gerektiğini ve Tanrı'nın planlarını gerçekleştirmek için izin vermesi gereken ızdırap miktarının da belirsiz olacak şekilde keyfi bir karar aldığını savunmaktadır. Ancak Tanrı'nın bir konuda karar vermesinin gerekliliği kendi başına O'nun vereceği kararın sonucunda ortaya çıkacak olan kötülük miktarının da belirsiz olmasını gerektirmemektedir. Tanrı'nın keyfi kararlar alıyor olması makul görülebilecek bir düşüncedir. Ancak bu durum hem kötülük miktarının belirsizliğini hem de alınan kararın sonucunda nelerin ortaya çıkacağının Tanrı tarafından da bilinemeyeceği düşüncesini gerektirmemektedir. Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın iradesinin tarafımızdan bilinebilecek bir ölçüsünün olmaması O'nun yarattığı şeyin de ölçüsüz olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla van Inwagen'nın savunmasına karşı akla bazı sorular gelmektedir; Tanrı'nın böyle yapmasını haklı kılan nedir? Tanrı'nın hiçbir iyiyi kaybetmeden veya daha fena bir kötülüğe izin vermek durumunda kalmadan gerçekliğin dışında bırakabileceği kötürüm kalmaya izin vermesini haklı kılan nedir?[393]

Yukarıda zikredilen sorulara karşılık olarak van Inwagen, keyfi olmayan hiçbir çizginin olmayacağı savunmasını önermektedir. Buna göre Tanrı, çizgiyi nereye çizerse çizsin dünyada sayısız dehşetler kalmış olacaktır. Çünkü Tanrı'nın planı sınırsız sayıda

---

[392] Şimdiye kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere dünyada meydana gelmiş ve gelecek olan kötülüklerin toplamı (gerçekleşen kötülük kümesi) bir bütün olarak değerlendirildiğinde bir amaca (Tanrı'nın insanlık için olan planının gerçekleşmesine) hizmet ettiğinden gereksiz / anlamsız değildir. Ancak izin verilecek olan miktarın belirsiz olması sebebiyle Tanrı'nın bu konuda keyfi bir karar vermesi gerektiğinden her bir belirli kötülük tek tek ele alındığında Tanrı'nın planının gerçekleşmesine herhangi bir etkisinin olmayacağından gereksiz olduğunu iddia edilmektedir. Bu açıdan ele alındığında van Inwagen ve Hasker'ın itirazları arasında önemli bir benzerlik olduğu söylenebilir.

[393] Van Inwagen, *a.g.e.*, s. 104-105; Dolayısıyla Tanrı'nın planında O'nun izin vermiş olduğu her şeyin bir değerinin olması gerektiği sonucu çıkmaktadır. Tanrı keyfi bir iradede bulunsa bile seçtiği şeyin içeriğinin de keyfi / belirsiz olduğu anlamına gelmez. Nitekim eksilen bir kötülüğün plana herhangi bir etkisi yoksa o halde plandan da bahsetmek mümkün görünmemektedir.

gerçek dehşetlerin varlığını gerektirmektedir. Burada "Tanrı planı ile uyumlu olan *minimum* dehşet sayısına izin vermeliydi, ancak O'nun böyle yapmamış olduğu açıktır." şeklinde bir itiraz yapılabilir. Bu da Tanrı'nın çizeceği keyfi olmayan bir çizginin varlığı anlamına gelmektedir. Çünkü izin verilmesi gerekli olan minimum bir miktarın olduğu tezinin doğru olması durumunda çizilecek çizgi keyfi bir çizgi olmayacaktır.[394]

Ancak Tanrı, çizgiyi nereye çizerse çizsin bunun keyfi olacağı kabul edildiğinde de van Inwagen'ın minimum bir miktar yoktur tezi çürümüş olacaktır. Çünkü muhtemel kötülükler kümesi boyunca çizilecek olan keyfi çizgi artık meydana gelecek olan bütün kötülüklerin de belirlenmiş olacağı anlamına gelir. Diğer bir ifade ile dünyada meydana gelecek olan kötülük miktarına, muhtemel kötülükler kümesine bir çizginin keyfi bir şekilde çizilmesi ile karar verilecek olsa da kötülükler artık belirlenmiş olacaktır. Bu durumda minimum bir miktar olması gerektiğini tartışmaya gerek kalmayacaktır, çünkü zaten Tanrı'nın izin vereceği kesin miktar belirlenmiştir. Bunu van Inwagen'in sunmuş olduğu Blodget örneği ile açıklayacak olursak; Blodget'a keyfi bir karar ile on yıl hapis cezası verilebilir. Ancak karar her ne kadar keyfi olursa olsun karar sonrası verilen ceza artık kesindir. Yani on yıldır. Buradan hareketle gerçekleşecek olan kötülükler belirlenmiş olduğundan meydana gelmekte olan ızdırapların aslında insanın özgür iradesinden ziyade determine edildiği (daha önceden belirlendiği) söylenebilir. Bu durumda gereksiz kötülüklerin dünyamızda neden meydana geldiğini açıklamak için genişletilmiş özgür irade savunmasına başvurmak anlamını yitirecektir.

Bütün bunlara ilaveten sınırlı kapasiteye sahip bir insanın yapılması planlanan bir şey için gerekli olan minimum miktarı belirlemesi belki mümkün olmayabilir. Ancak burada hakkında konuşulan sıfatları gereği bir sınırlamaya konu olmayan Tanrı'dır. Her şeyi bilen, her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın insanlar için tasarlamış

[394] Van Inwagen, *a.g.e.*, ss. 105-106.

olduğu planında gerekli olan minimum bir dehşet miktarını bilmesi ve sadece bu kadarına izin vermesi gerekmez mi? Tanrı'nın sıfatları göz önüne alındığında bunun böyle olması gerektiği düşüncesi baskın gelmektedir.

Buna karşılık keyfi olmayan bir çizginin olmadığını ileri süren van Inwagen'a göre, Tanrı'nın yeniden birleşme planı ile uyumlu minimum bir dehşet miktarı yoktur, çünkü herhangi bir belirli dehşetin engellenmesinin Tanrı'nın planı üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Bunun için van Inwagen, her *n* için en fazla *n* dehşetin varlığı Tanrı'nın planını gerçekleştirmesi için uygun bir miktarsa, *n - 1* dehşetin varlığının da Tanrı'nın planı için aynı şekilde uygun olacağını savunur. Sonuç olarak van Inwagen, bu konudaki etkin kavramın *belirsizlik* (*vagueness*) olduğunu öne sürmekte ve Tanrı'nın planıyla uyumlu minimum bir dehşet miktarının olamayacağını iddia etmektedir.[395]

Minimum bir dehşet miktarı olduğunu savunan birine karşılık olarak, o halde bir dehşet verici olay gördüğümüzde buna müdahale etmememiz gerektiği söylenebilir. Çünkü bu olay önlendiğinde minimum dehşet verici olay miktarının bir gereği olarak Tanrı yeni bir dehşet verici olaya izin vermek zorunda kalacaktır. Ancak Tanrı'nın amaçlarını gerçekleştirmesi için izin vermesi gereken minimum bir kötülük miktarı olsa da bu miktar insanın bilgisi dâhilinde olmadığı için meydana gelmekte olan bir kötülüğe insanın müdahalesinin veya engellemesinin minimum kötülük miktarına etkisi açık değildir.

Özetle van Inwagen, insanın da kendisini bazen ahlaken hoş görülebilir keyfi çizgiler çizeceği bir konumda bulabileceğini dolayısıyla aynı şeyin Tanrı için de ahlaken hoş görülebilir olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü eğer genişletilmiş özgür irade savunması doğru bir hikâye ise Tanrı'nın insanlığın ondan ayrılmasının sonucu olarak

[395] Van Inwagen, *a.g.e.*, s.106.

dehşet dünyasını tasarladığında kendisini içinde bulduğu durum kesinlikle söz konusu durumun ahlaki yapısıdır. Bu da Tanrı'nın amaçları için gerekli kesin bir minimum kötülük miktarının olmadığı anlamına gelmektedir. Sunulan sonuçtan da anlaşılacağı üzere burada Rowe'un argümanının ikinci öncülünün hatalı olduğu ve bu nedenle onun delilci kötülük argümanlarının da başarısız olduğu vurgusu vardır.[396]

2.2. Gereksiz Hayvan Izdıraplarına Dair Bir Hikâye

Yukarıda anlatılan hikâye daha çok insanların başına gelmiş veya insanların sebep olduğu gereksiz kötülüklerin neden var olduğuna açıklık getirmektedir. Bu hikâyenin hayvanların maruz kaldıkları ızdırapları, özellikle Rowe'un yavru geyik örneğini açıklamak için yeterli olmadığı açıktır. Bu nedenle van Inwagen, hayvanların maruz kaldığı ızdıraplar ile ilişkili başka bir hikâye sunmaktadır.

Tanrı'nın varlığının gereksiz hayvan ızdıraplarını dışlamadığına dair burada sunulacak savunmanın başarılı olması durumunda, bunun insanların ızdıraplarına yönelik ileri sürülen savunmalar ile birleştirilebileceği öngörülebilir. Buna karşın van Inwagen, Tanrı'nın hisli varlıkların ızdıraplarına izin verme sebeplerinin O'nun insanların ızdıraplarına izin verme sebepleri ile çok benzer olmadığını dile getirir.[397] Bu açıklamadan sonra Tanrı'nın neden hayvanların maruz kaldığı belirli ızdırap örneklerine engel olmadığına dair bir hikâye kurgular:

---

[396] Van Inwagen, *a.g.e.*, s. 111.

[397] Van Inwagen, "The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence", s. 142.

“1. Yüksek seviyede hisli varlıklar[398] içeren her mümkün dünya, “gerçek dünyada” kaydedilenlere ahlâken eşdeğer[399] ızdırap türleri içerir, aksi halde büyük ölçüde düzensizdir.[400]

2. Bazı önemli içsel (intrinsic) ve dışsal (extrinsic) iyilikler yüksek seviye hisli varlıkların var olmasına bağlıdır; bu iyilikler gerçek dünyada kaydedilen ızdırap türlerinden daha ağır gelebilecek derecede yeterli büyüklüktedir.

3. Bir dünyanın büyük ölçüde düzensiz olması bir kusurdur.[401] Bu kusur, en az gerçek dünyada kaydedilenlere ahlâken eşdeğer ızdırap türlerini içeren bir kusur kadar büyüktür.[402]

4. Dünya – kozmos, fiziksel evren – Tanrı tarafından yaratılmıştır.[403]

Gereksiz hayvan ızdıraplarının neden var olması gerektiğine dair sunulan hikâye 1, 2, 3 ve 4 önermelerini içermektedir. Van Inwagen, bu hikâyeye hiçbir olasılık veya olasılık çeşidi atfedemeyeceğimizi; fakat yüksek seviye hisli varlıkların hazsal bir ütopyada yaşadığı mümkün bir dünyanın var olduğuna inanmak için bir sebebimiz var ise yukarıdaki hikâyeyi reddetmek için de bir sebebimizin olabileceğini belirtir.[404] Bu

---

398 Van Inwagen hisli varlıkların, insan olmayan yüksek seviye memelilerin bilinçli olduğu gibi bilinçli olmayan hayvanlar olabileceğini de dile getirir.

399 Van Inwagen, iki ızdırap türünün eğer birini diğerine tercih etmek için ahlâken belirleyici bir sebep yok ise bunların birbiri ile ahlâken eşdeğer olduğunu söyler. O, Tanrı’nın bir kötülük miktarını gerçek dünyada gerçekleşecek bir miktar olarak seçmek zorunda olduğunu, Tanrı’nın kendi amaçları için daha büyük veya daha küçük kötülük miktarları dizisinden herhangi birisini tutarlı bir şekilde seçebileceğini ve ızdırap miktarlarının geniş alternatifler dizilerinin hepsinin de ahlâken eşdeğer olduğunu ileri sürer. Bu sebeple Tanrı’nın bu alternatifler arasında hangisini seçeceği ile ilgili olarak ahlâken belirleyici bir sebep olmadığını belirtir. Van Inwagen, a.g.m., ss. 143-144.

400 Van Inwagen büyük ölçüde düzensiz bir dünyanın doğa yasalarının büyük oranda çöktüğü bir dünya olduğunu dile getirir. O, 5 dakika önce var olan ve geçmişe dair gerçek olmayan anılar içeren bir dünyanın büyük ölçüde düzensiz bir dünya örneği olduğunu belirtir. Aynı zamanda hayvanların acı hissetmediği bir dünyayı da büyük ölçüde düzensiz dünyalar sınıfına dâhil etmektedir. Van Inwagen, a.g.m., ss. 144-145.

401 Van Inwagen bir dünyadaki bir kusurun, belirtilen dünya buna sahip olmadığında onun içsel olarak daha iyi olduğu bir özellik olduğunu dile getirir. Van Inwagen, a.g.m., s. 145.

402 Van Inwagen, a.g.m., ss. 144-145.

403 Van Inwagen, *The Problem of Evil*, s. 114.

404 Van Inwagen, “The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence”, s. 145.

türde bir sebebin mümkün olup olmadığı sadece dünyanın nasıl dizayn edildiği incelenerek açıklığa kavuşturulabilir. Van Inwagen, bizim evrenimizin bir dünyayı tasarlamak için tek model olduğunu ve onun belirli doğa yasalarına uygun bir şekilde ilk tekillikten evrimleştiğini savunur. Şayet bu süreç detaylı bir şekilde planlanmamış olsaydı veya fiziksel parametreler hafif bir şekilde farklı olsaydı dünyada hayat ve bunun sonucu olarak akıllı yaşam da olamayacaktı. Buradan hareketle van Inwagen, doğa yasalarının işleyişi ile akıllı yaşamın sadece bizim dünyamıza benzer mümkün bir evrende gelişebileceğini savunur.[405]

Bizim evrenimize benzer bir evrende yüksek seviye hisli varlıkların doğal evrimlerinin özünde (zorunlu olarak) ızdırap içereceğini iddia eden van Inwagen'a göre, organizmalar karmaşıklığın belirli bir aşamasına ulaştıktan sonra acı, evrimsel sürecin kaçınılmaz bir bileşeni olmaktadır. Organizmaların gerçek dünyada tecrübe ettiği acı miktarının veya bu miktara ahlâken eşdeğer olan başka bir miktarın bilinçli hayvanların doğal evrimleri için *bildiğimiz kadarıyla* zorunlu olduğuna dikkat çeker. Görüleceği üzere burada acı ve ızdırapların hayvanların biyolojik evrimi için faydalı olabileceği fikri kabul edilmektedir. Ayrıca hayvanların evrimlerinin gerçekleşebilmesi için belirli bir ızdırap miktarının gerekliliği üzerinde durulmaktadır. Van Inwagen, buradan hareketle savunmasının ilk kısmının *bildiğimiz kadarıyla* doğru olduğunu, başka bir ifadeyle yüksek seviye hisli varlıklar içeren her mümkün dünyanın ya gerçek dünyada kaydedilenlere ahlâken eşdeğer ızdıraplar içerdiğini ya da çok büyük ölçüde düzensiz olduğunu savunmaktadır.[406]

---

405 Van Inwagen, a.g.m., s. 146; Van Inwagen, *The Problem of Evil*, s. 117; Tabi ki burada Inwagen'a karşı olarak Tanrı neden öyle değil de böyle yarattı sorusu sorulabilir.

406 Van Inwagen, a.g.m., ss. 146-147; Van Inwagen, *The Problem of Evil*, s. 119.

Van Inwagen, savunmasının ikinci kısmında dünyada var olan iyilik miktarının kötülük miktarına karşılık gelebilecek büyüklükte olup olmadığını değerlendirmektedir. Bu bağlamda bazı önemli içsel ve dışsal iyiliklerin yüksek seviye hisli varlıkların var olmasına bağlı olduğunu belirten van Inwagen, iyiliklerin gerçek dünyada kaydedilen kötülük örneklerine karşılık gelebilecek yeterli büyüklükte olduğunu savunur.[407] Buna karşılık iyilik ve kötülük miktarlarının belirlenebilir olup olmadığını sormak gerekmektedir. İnsanın bilişsel kapasitesi temel alındığında bu konuda kesin bir sonucun belirlenmesinin imkânı şüphelidir. Dolayısıyla van Inwagen'a bu konuda ulaştığı sonucu nasıl elde ettiğini sormak gerekir.

Van Inwagen'nın savunmasının son kısmı, büyük ölçüde düzensiz olmanın bir kusur olduğuna dayanmaktadır. Ona göre, bu kusur en az gerçek dünyada kaydedilenlere ahlâken eşdeğer ızdırap türlerini içeren bir kusur kadar büyüktür. Van Inwagen, bu kadar ağır bir kusurdan kaçınmak için gerçek dünyadaki hayvan ızdıraplarına ahlâken eşdeğer ızdırap içeren bir dünya yaratmanın makul bir bedel olduğunu savunmaktadır. Burada yaptığı şeyin bir teodiseden ziyade bir savunma sunmak olduğunu belirten van Inwagen, kendisinin yapması gereken tek şeyin sadece buraya kadar anlatılan görüşün, bildiği kadarıyla, doğru olduğunu tartışmak olduğunu belirtir.[408]

Bu savunmanın üçüncü kısmında dünyamızda var olan ızdırapların büyük ölçüde düzensizlikten daha büyük bir kusur olup olmadığına nasıl karar verebileceğimiz sorusu gündeme gelmektedir. Van Inwagen, bu iki farklı durum hakkında herhangi bir karşılaştırma yapamayacağımızı, dolayısıyla bu iki durumun ahlâken eşdeğer olduğunu ve bu sebeple Tanrı'nın bunlardan birini diğerine tercih etmesinden dolayı hatalı

---

407 Van Inwagen, a.g.m., s. 147.

408 Van Inwagen, a.g.m., s. 148; Van Inwagen, *The Problem of Evil*, s. 120.

sayılamayacağını öne sürer. Belirtilen iki durumun karşılaştırılabilir olması durumunda bile bunlar ile ilgili değer yargılarının güvenilmez olduğuna değinen van Inwagen, bizim günlük hayat ile ilgili bazı yargılarımızın olabileceğini ancak bu değer yargılarının günlük hayattan uzak olan kozmik konulara uygulanmasının gerçeğe uygun olamayacağına dikkat çeker. Böylece hayvanların gerçek dünyadaki ızdıraplarının büyük düzensizlikten daha ağır bir kusur olduğu tezi için görünürde bir kanıt olmadığı savunulmaktadır.[409]

Van Inwagen, insanın günlük hayat ile ilgili bazı değer yargılarında bulunabileceğini ancak bu konularda bazı yargılarda bulunabilme kabiliyetlerinin onların kozmik konular ile ilgili tam isabetli değer yargılarında bulunabileceği anlamına gelmediğini dolayısıyla onların bu konulardaki yargılarının bir kıymetinin olmadığını ileri sürmektedir. Özellikle bu konularda yapılacak yargıların doğruluğu konusunda şüpheci bir tavır sergilenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla burada günlük hayat ile ilgili olmayan konularda aşırı modal ve ahlaki septisizm tavsiye edilmektedir.[410] Ancak buradaki şüpheci duruş gereksiz kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile uyumlu olabileceği tezini temellendirmekten ziyade daha çok şüpheci teistlerin görüşlerine temel sağlamaktadır. Tanrı'nın bahsedilen konularda ne yapması gerektiğine veya nasıl yaptığına dair hiçbir değer yargısında bulunamayız iddiası, aynı zamanda bir sebebe dayanmadan yaptığına veya daha büyük bir iyiliğin olmadığına dair bir değer yargısında bulunamayız iddiasını andırmaktadır. Ancak van Inwagen, buradan hayvanların evrimlerinin bir gereği olarak gereksiz kötülüklere maruz kalmaları gerektiğine dair bir hikâye kurgulamaktadır.

---

[409] Van Inwagen, a.g.m., ss. 149-150; Van Inwagen, *The Problem of Evil*, ss. 121-122.

[410] Van Inwagen, *The Problem of Evil*, ss. 122-123.

Şimdiye kadar sunulan hikâye hayvanların neden kötülüklere maruz kaldığı üzerinde durmaktadır. Dolayısıyla burada sunulan hikâye Rowe’un argümanında kullanmış olduğu belirli kötülüklere karşı geçerli bir cevap değildir. Van Inwagen, Rowe’un betimlemesindeki gibi belirli gereksiz kötülük örneklerine dair bir açıklama için *belirsizlik* kavramını tekrar sunmaktadır. Buradaki belirsizlik kavramı gereksiz insan ızdıraplarına karşı sunmuş olduğu belirsizlik kavramı ile benzerdir.[411] Dolayısıyla bu iki kötülük türünü açıklamak için yürütülen mantık da benzerdir. Buna göre, eğer bir teist Tanrı’nın neden hayvanların ızdırap çekmelerine izin verdiğini açıklayan bir hikâye biliyor ise belirli kötülükler üzerinde kurulmuş olan delilci kötülük argümanlarına cevap verebilir. “Benzer şekilde tartışmada belirtilen ızdırap örneği, sonucunda hiçbir iyilik meydana gelmediyse bile, bu olayın meydana gelmesi, her şeye gücü yeten ve ahlaki açıdan mükemmel bir Tanrı’nın varlığına karşı delil olmaz. Van Inwagen’a göre, ahlaki açıdan mükemmel bir yaratıcının, korkutucu kötülükler kümesi boyunca ahlaki olarak keyfi bir çizgi çizmesi O’nun için ahlaki açıdan gerekli olduğu ve Rowe’un argümanında kullanmış olduğu ızdırap örneğinin (yavru geyik örneği) çizginin "gerçeklik " tarafına düştüğü söylenebilir.”[412]

Buradan hareketle van Inwagen, nasıl ki on sekizinci yüzyıl İngiltere'sindeki verimlilik durumunu karşılamak için gerekli olan minimum yağmur damlası sayısından söz edemiyorsak aynı şekilde Tanrı’nın amaçlarını gerçekleştirmek için izin vermesi

[411] Bu noktada van Inwagen’nın gereksiz insan ızdıraplarının minimum bir miktarının olamayacağını betimlemek için kullandığı Blodgett’e verilen 10 yıl hapis cezası ile ilgili tartışmalara bakılabilir. Van Inwagen, *The Problem of Evil*, s. 124.

[412] Van Inwagen, *The Problem of Evil*, s. 125; Buna karşılık daha önce de bahsedildiği üzere Tanrı çizgiyi nereye çizerse çizsin bunun rastlantı sonucu olacağı kabul edildiğinde de van Inwagen’ın gereksiz doğal kötülükler için sunmuş olduğu “minimum bir gereksiz kötülük miktarı yoktur” tezi çürümüş olacaktır. Çünkü mevcut dünyada meydana gelecek olan gereksiz doğal kötülük miktarına muhtemel kötülükler kümesine bir çizginin rastlantı sonucu çizilmesi ile karar verileceği kabul edildiğinde, bu koşullar altında gerçeklik alanına düşecek olan kötülükler artık belirlenmiş olacaktır. Nitekim durum böyle olunca minimum bir miktar olması gerektiğini tartışmaya gerek kalmayacaktır. Çünkü zaten yukarıdaki şartlar dikkate alındığında geyik yavrusu örneği gibi doğal sebepler sonucu meydana gelecek olan kötülüklerin kesin miktarı da belirlenmiş olacaktır. Dolayısıyla minimum bir gereksiz kötülük miktarının olamayacağını tartışmak anlamsız hale gelecektir.

gereken minimum bir kötülük miktarından da söz edemeyiz kanaatindedir. Ona göre Tanrı, amaçlarına ulaşmak için izin verebileceği asgari bir kötülük miktarı olmadığından, herhangi bir kötülük miktarını yerine getirmelidir; O'nun yerine getireceği kötülük miktarının seçimi, hiçbiri en iyi ve yeterince iyi olmayan bir dizi seçenek arasından yapılmaktadır.

Görüleceği üzere burada Tanrı'nın yavru geyiğin maruz kaldığı ızdırabı ve buna benzer birçok ızdırabı önleyebileceği kabul edilmektedir. Ancak buna benzer milyonlarca örneğin olduğuna dikkat çeken Van Inwagen, Tanrı'nın zorunlu olarak bütün kötülükleri önlemek durumunda olmadığını savunur. Çünkü eğer Tanrı'nın hayvanların ızdıraplarına izin vermek için iyi bir sebebi varsa, O'nun bütün hayvan ızdıraplarını önlemesi durumunda bahsedilen iyi sebep yerine getirilmemiş olacaktır. Aynı şekilde nasıl ki bir suça verilecek bir cezanın minimum bir miktarı yoksa Tanrı'nın izin vermesi gereken gereksiz hayvan ızdıraplarının da minimum bir miktarı yoktur. Buna göre yavru geyik ızdırap çekti, çünkü onun maruz kalmış olduğu ızdırap, muhtemel ızdıraplar kümesine çekilmiş olan çizginin gerçekleşmiş olan ızdıraplar tarafına düşmüştür. Dolayısıyla ahlaken mükemmel bir Tanrı, yavru geyiğin ızdırabı sonucu herhangi bir iyilik meydana gelmese bile onun ızdırabına izin verebilir.[413]

Düşüncelerinden de anlaşılacağı üzere, aynı zamanda şüpheci bir duruş sergileyen van Inwagen, Rowe'un E1 üzerinde kurmuş olduğu argümanı cevaplamış olmaktadır. Tanrı'nın neden gereksiz doğal kötülükleri elimine etmediğine dair savunma formunda bir hikâye sunan van Inwagen, Tanrı ile doğal gereksiz kötülüklerin

---

[413] Van Inwagen, *The Problem of Evil*, s. 126; Burada yavru geyiğin maruz kaldığı ızdırabın sonucunda daha büyük herhangi bir iyiliğin gerçekleşmediğini nerden biliyorsun diye sormak gerekir. İnsanın epistemik açıdan sınırlı bir varlık olduğu gerçeği izin verilen kötülük sonucunda gerçekleşmiş veya gerçekleşecek olan daha büyük bir iyiliği kavrayamamasını olağan hale getirmektedir. Bu durumda söz konusu kötülüğün gereksiz olduğunu iddia etmek zordur.

varlığının birbirini dışlamadığını, aksine Tanrı'nın varlığının bu kötülükleri gerektirdiğini ileri sürmektedir.

Sonuç olarak van Inwagen, kendisinin kurmuş olduğu argümanın üçüncü öncülünün (bu öncül Rowe'un argümanındaki ikinci öncüle karşılık gelmektedir) ahlaki ilkeye dayandığını ve ahlaki ilkenin ise kabul görmeyen birçok sonucunun olduğunu ileri sürmektedir. Bu sonuçlardan birisi de ahlaki hayatın belirsizliklerini ve gerçeklerini daha iyi yansıtan "minimum bir kötülük miktarı yoktur" tezinin reddedilmesi gerektiğidir. Dolayısıyla "minimum bir kötülük miktarı yoktur" tezi ahlaki ilkenin yanlış olduğunu gerektirmektedir. Böylece van Inwagen, belirli gereksiz kötülükler üzerinde kurulmuş olan argümanın başarısız olduğunu savunur. Howard-Snyder çifti de Tanrı ve gereksiz kötülüğün ancak Tanrı'nın bazı daha büyük iyilikleri gerçekleştirmesi için izin vermesi gerekli olan minimum bir şiddetli ızdırap miktarı olması durumunda birbiriyle uyumsuz olacağının oldukça açık olduğunu düşünmektedir. Onlara göre de eğer Tanrı'nın izin vermesi gereken minimum bir ızdırap miktarı yoksa, Rowe'un argümanının ikinci öncülü yanlıştır. Onlar, van Inwagen'ın yukarıda sunulan düşüncesini reddetmek için gerekli temeller sağlanmadığı sürece Rowe'un argümanının ikinci öncülünü kabul edemeyeceğimizi ileri sürmektedirler.[414]

Kötülük miktarının belirsiz olması gerektiği tezi, bu miktarın Tanrı için de belirsiz olması gerektiğini öngörmektedir. Bu ise önemli bazı sorunlara sebep olmaktadır. İlk olarak, mutlak bilgi sahibi bir varlığın gelecekteki bir planını gerçekleştirmesi için gerekli olması muhtemel kötülük miktarının belirsiz olması ne kadar makuldür? Belirsizlik, planın gerçekleşme olasılığını da düşürmez mi? Eğer belirsizlik planın gerçekleşme olasılığını düşürmeyecekse, o halde sonuçta ne kadar kötülüğün gerçekleşeceğine bakılmaksızın planın yine de başarıya ulaşacağının bir

[414] Howard-Snyder & Howard-Snyder, "Is Theism Compatible with Gratuitous Evil", ss. 128-129.

garantisinin olduğu anlaşılır. Dolayısıyla buradan, izin verilecek kötülük miktarının plan üzerinde herhangi bir etkisinin olmayacağı sonucu çıkmaktadır. İkinci olarak eğer minimum bir miktar yok ise ve eğer belirsizlik burada temel ise belirsiz bir şekilde seçilecek olan miktarın, planın gerçekleşmesini sağlayacak yeterlilikte olup olmadığı nasıl bilinecektir? Başka bir ifadeyle Tanrı planının gerçekleşeceğini nasıl garanti altına almaktadır? Ya O'nun rastlantı sonucu çizmiş olduğu çizgi yanlış miktarda kötülüğün meydana gelmesine sebep oluyorsa ve planı için gerekli olan kötülük miktarı gerçekleşmiyorsa? Bütün sorular Tanrı'nın risk alıp almadığı düşüncesi üzerinde şekillenmektedir.

2.3. Teistik Hikâyelere İtirazlar

Van Inwagen'ın delilci kötülük problemine karşı ortaya koymuş olduğu savunmalar da önemli bazı tartışmalara konu olmuştur. Bu itirazlarda özellikle "minimum bir ızdırap miktarı yoktur" varsayımı hedef alınmıştır. Bu cihetle yukarıda sunulan reddiyeye karşı iki önemli itiraz geliştirilmiştir.

2.3.1. Acı ve Izdırapların Azaltılabilirliği

"Minimum bir miktar yoktur" iddiasını reddetmenin yollarından biri onun yanlış bir varsayıma dayandığını ileri sürmekle olur. Nitekim Jeff Jordan da böyle bir yöntem izlemiştir. Jordan'ın "minimum bir miktar yoktur" iddiasının dayanmış olduğunu düşündüğü yanlış varsayımın "acı ve ızdırapların sonsuz derecede azaltılabilir olduğu"dur. Nitekim sadece bu yolla van Inwagen Tanrı'nın izin verebileceği her türlü acı ve ızdırap için, onun amaçlarına aynı şekilde hizmet edebilecek daha az bir miktar vardır iddiasını temellendirebilir. Buna cevap olarak Jordan, acı ve ızdırabın sonsuz bir şekilde azaltılabilir olmadığını ileri sürmektedir. Bu düşüncesini *bir şeyi azaltmak* ile

bir şeyi ahlaki açıdan önemli bir şekilde azaltmak arasında önemli bir fark olduğu görüşüne dayandırmaktadır. Daha doğrusu burada acı ve ızdırapları *bir şeyi ahlaki açıdan önemli bir şekilde azaltmanın* tespit edilebilir bir azaltmayı gerektirdiği ancak acı ve ızdırabın sonsuz biçimde (nihayetsiz) azaltılabilir olsa bile, *algılanabilir bir şekilde* sonsuz biçimde (nihayetsiz) azaltılamayacağı düşünülmektedir.[415] Buna göre insanın acı ve ızdırabı tespit etme kabiliyeti sınırlı olduğu için van Inwagen, Tanrı'nın amaçları için gerekli asgari miktarda acı ve ızdırap olmadığı tezinin doğru olduğunu gösterememiştir. Buna karşılık acı ve haz miktarının sonsuza kadar insanın fark edebileceği bir şekilde azaltılmasının mümkün olmaması, bunun Tanrı tarafından da fark edilebilir olmayacağı anlamına gelmemektedir. Mutlak bilgiye sahip bir Tanrı tarafından fark edilebiliyor olması ise bunun sonsuza kadar azaltılabilirliğinin mümkün olmasına olanak sağlamaktadır. Dolayısıyla Jordan'a göre, van Inwagen "minimum bir miktar yoktur" tezini temellendirmede başarısız olmuştur.

Andrew Cullison, minimum bir miktar yoktur iddiasına karşılık Jordan'ın itirazının başarısız olduğunu, çünkü çeşitli miktarlarda acıyı tespit etmek için sahip olduğumuz kapasitenin, bizim için mümkün bir gerçek olduğu düşüncesindedir. Buna göre Tanrı, muhtemelen, insanı acı ve ızdırap miktarlarını tespit etmek için daha iyi ayarlanmış kapasitelerle yaratabilir.[416] Bu da Tanrı'nın, insanın acı hissetme yeteneğini değiştirebileceği, insanları acıya daha duyarlı hale getirebileceği anlamına gelmektedir. Cullison eğer bu durum doğruysa Jordan'ın itirazını kabul etmek için iyi bir sebebimiz yoktur sonucuna varır.

[415] Jeff Jordan, "Evil and van Inwagen", *Faith and Philosophy*, 20:2, (2003), ss. 236-237; Chris Dragos, "The No-Minimum Argument, Satisficing, and No-Best-World: A Reply to Jeff Jordan", *Religious Studies,* 49:3, (2013), s. 422; Andrew Cullison, "A Defence of the No-Minimum Response to the Problem of Evil", *Religious Studies,* 47:1, (2011), ss. 121-122.

[416] Cullison, "A Defence of the No-Minimum Response to the Problem of Evil", ss. 122-123.

İkinci olarak Michael Schrynemakers, Jordan'ın itirazının ikna edici olduğunu ancak van Inwagen'nın kendisinin argümanını yanlış bir temel üzerinde kurduğunu savunmaktadır. Schrynemakers'a göre, van Inwagen'ın argümanındaki asıl mesele kötülüğün azalabilirliği değil de belirsiz olması gerektiğidir. Buna göre, Tanrı'nın amaçları için gerekli olan miktar belirsizdir. Diğer bir ifade ile Tanrı'nın amaçlarını gerçekleştirmek için, gerekli olan minimum miktar olmayan belirsiz kesin kötülük miktarları kümeleri arasında bir seçim yapmaktadır. Dolayısıyla van Inwagen'ın yapması gereken şey, herhangi bir kötülük miktarının Tanrı'nın amaçlarını gerçekleştirmesi için yeterli olacağını savunmasıdır. Bunun da minimum bir kötülük miktarı yoktur tezini savunmak için kötülüğün sonsuza kadar azaltılmasını gerektirmediğini savunan Schrynemakers, van Inwagen'nın argümanını sadece belirsizlik üzerine kurması gerektiğini düşünmektedir.[417]

Bu itiraza karşılık olarak Jordan, kellik ve uzunluk gibi belirsiz tahminler ile Tanrı'nın amaçları için yeterli olan bir kötülük miktarının belirsizliği arasında önemli bir farkın olduğunu ve Schrynemakers'ın hatasının bu benzersizliğin farkına varmamak olduğunu düşünmektedir. Jordan, diğer bütün belirsiz durumlara nazaran bir kötülük miktarının belirsizliğinin ahlaki bir değerlendirme içerdiğini, çünkü ızdırabın ahlaki bir değerlendirmeye konu olduğunu dile getirir. Buna göre, ahlaken izin verilen bir sonucu gerçekleştirmek için yeterli olan ancak biri diğerinden daha fazla ızdırap içeren iki ızdırap miktarı arasında daha az ızdırap içereni seçmek için güçlü bir sebep vardır. Çünkü ahlak bunu gerektirmektedir. Buradaki temel vurgu Tanrı'nın planını

[417] Michael Schrynemakers, "Vagueness and Pointless Evil", *American Catholic Philosophical Association, Proceedings of the ACPA*, 80, (2007), ss. 245-254; Dragos, "The No-Minimum Argument, Satisficing, and No-Best-World: A Reply to Jeff Jordan", ss. 423-424; Jeff Jordan, "Is the No-Minimum Claim True? Reply to Cullison", *Religious Studies,* 47:1, (2011), s. 126.

gerçekleştirmesi için yeterli olacak iki kötülük miktarı belirsiz olsa da belirsizliğin daha az ızdırap içereni diğerine tercih etmeyi belirsizleştirmediğidir.[418]

2.3.2. Zincirleme Akıl Yürütme ve Ahlaki İlke

Van Inwagen'nın itirazının üzerinde kurulmuş olduğu ahlaki ilkenin sonuç olarak bazı uygun olmayan problemlere neden olduğunu tartışan Nick Trakakis, ahlaki ilkenin belirli bir duruma uygulanmasının, kişiyi zincirleme-stil akıl yürütmelere götürdüğünü dolayısıyla bunun hoş olmayan sonuçlara yol açacağını savunur. O, zincirleme-stil muhakemenin kusurlu, kusurun tam olarak nerede bulunduğunu tanımlamak zor olsa da, olduğunu ve bunun sonucu olarak ahlaki ilkenin de hatalı olduğunu ileri sürer. Çünkü ahlaki ilke de kişiyi zincirleme-stil bir akıl yürütmeye mahkûm etmektedir. Dolayısıyla ona göre buradaki mesele, delilci kötülük probleminin ahlaki ilkeyi ve bunun sonucu olarak kişiyi "minimum bir miktar yoktur tezini" reddetmesini gerektirmeyecek bir şekilde kurulup kurulamayacağıdır.[419]

Trakakis eğer "minimum bir miktar yoktur tezi" doğru ise bunun aynı zamanda Tanrı'nın amaçlarını çok daha az bir kötülük miktarı ile gerçekleştirebileceği anlamına geleceğini savunur. Ona göre, eğer durum böyle ise Tanrı amaçlarını çok daha az bir kötülük miktarı ile gerçekleştirmeliydi. Buradaki temel nokta, Tanrı'nın izin vermesi gereken minimum miktarda bir kötülük olmasa bile, bunun Tanrı'nın herhangi bir kötülük miktarına izin verebileceği anlamına gelmediğidir. Örneğin, araba hırsızlığı için

[418] Jordan, "Is the No-Minimum Claim True? Reply to Cullison", s. 126.

[419] Nick Trakakis, "God, Gratuitous Evil, and van Inwagen's Attempt to Reconcile the Two", *Ars Disputandi*, 3:1, (2003), s 294; Trakakis, *The God Beyond Belief*, s. 314.

yeterli ve caydırıcı olarak asgari bir hapis cezası olmadığını varsayabilsek de, bu bir araba hırsızını cezaevinde ömür boyu mahkûm eden bir hâkimi haklı çıkarmaz.[420]

Böylece Trakakis, Tanrı tarafından izin verilen minimum miktarda bir kötülük bulunmasa da, en azından ötesine geçmesi durumunda kötülüğün gereksiz olduğu bir eşiğin olması gerektiğini ileri sürer. Burada eşik noktaları Tanrı'nın izin verebileceği en az ve en fazla kötülük miktarlarını ve bu iki eşik nokta arasına düşen diğer kötülük miktarlarını ifade etmektedir. Tanrı'nın izin vermesi gereken asgari sayıda kötülük olmasa bile, bunun Tanrı'yı dünyada herhangi bir kötülük miktarına izin vermek için özgür bırakmayacağını savunur. Bunu göz önünde bulunduran Trakakis ahlaki ilkeyi aşağıdaki gibi revize etmektedir:

> Eğer Tanrı bir kötülük miktarını önleyebilecek bir konumda ise O'nun amaçlarını gerçekleştirmek için izin vermek zorunda kalacağı iki eşik noktası içine düşmediği sürece, bu kötülük miktarının gerçekleşmesine izin vermeyecektir.[421]

Buradan hareketle Trakakis, bilinen hiçbir iyiliğin Tanrı'nın, O'nun amaçlarını gerçekleştirmesi için yeterli olan çok daha az kötülükten ziyade, çok daha fazla kötülüğe izin vermesini haklı çıkarmadığını ve van Inwagen'nın "minimum bir miktar yoktur" tezinin gereksiz kötülüğün teistik dünya görüşü ile çelişik olduğuna dair inancı bertaraf etmediğini ileri sürmektedir.[422]

Ancak yukarıdaki itirazda dikkat edilmesi gereken birkaç önemli nokta bulunmaktadır. Birincisi, Tanrı'nın amaçları için gerekli olan miktarın belirsiz olması

---

[420] Trakakis, a.g.m., s. 295; Görüleceği üzere Trakakis de Jordan gibi bu durumun ahlaki bir değerlendirme içerdiğini varsaymaktadır.

[421] Trakakis, a.g.m., s. 297; Trakakis, *The God Beyond Belief,* s. 316.

[422] Trakakis "God, Gratuitous Evil and van Inwagen's Attempt to Reconcile the Two", s. 297.

durumunda, Trakakis'in iddia ettiği iki uç eşiğin belirlenmesi ne kadar mümkündür? sorusudur. Eğer Tanrı'nın amacını gerçekleştirmesi için izin vereceği kötülük miktarı belirsiz ise zikredilen belirsizlik üzerinde iki uç eşik noktası (mümkün en az ve mümkün en fazla) belirlemek de mümkün görünmemektedir. Çünkü iki uç eşiğin belirlenebilir olması zaten belirsizliği ortadan kaldırmaktadır.

Yine, Trakakis'in itirazında Tanrı ile gereksiz kötülük türünün birbiri ile uyumsuz olması gerektiği iması vardır. Çünkü eğer Tanrı'nın amaçlarını gerçekleştirmek için izin vermesinin yeterli olduğu bir eşik noktası varsa ve bu eşik noktasından sonra meydana gelmesi muhtemel bütün kötülükleri engellemesi gerekiyorsa, O'nun bu eşik noktasına erişinceye kadar izin vermiş olduğu kötülüklerden hiç birisi de gereksiz olmayacaktır. Zira bunların her biri belirli bir amacın gerçekleşmesinin temel bir basamağını oluşturmaktadır. Dolayısıyla Trakakis'in cevabının hem belirsizliğin belirlenebilir olduğunu savunmasından hem de gereksiz kötülüğün var olamayacağı imasını içerdiğinden van Inwagen'ın itirazına karşılık güçlü bir tenkit olmadığı söylenebilir.

Özetle, bu bölümün temel tartışma konusunu gereksiz kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile uyuşmayacağı iddiasının reddi oluşturmaktadır. Burada söz konusu iddia iki şekilde reddedilmiştir. Evvela William Hasker, Tanrı'nın varlığının gereksiz kötülüğü dışlamadığı yönünde bir teodise geliştirmiştir. Tanrı'nın insanları tam anlamıyla özgür iradeye sahip bir şekilde yarattığını ve bu özgürlük anlayışının anlamsız kötülükleri yapma yeteneğini de içerdiğini düşünen Hasker'e göre, eğer teizm doğru ise, bizim başkalarına zarar vermekten kaçınmak gibi bir ahlâkî görevimiz de vardır ve bu görev nedeniyle gereksiz kötülük de var olmak zorundadır. Eğer Tanrı daha büyük bir iyiliğe götürmeyen bütün kötülükleri engellerse ahlâkın temeli çürütülmüş yahut zayıflatılmış olacaktır, çünkü böyle bir durumda yanlış yapmayı veya zarar vermeyi yasaklayan

ilkelere bir anlam vermek mümkün değildir. Neticede Tanrı ahlâkın temelinin dayanaktan yoksun kalmaması için gereksiz kötülüğe izin vermek durumundadır.

Gereksiz doğal kötülüklerin de dünyamızda çok miktarda bulunduğunu belirten Hasker, bu kötülükler sonucu insanların elde edebileceği iyi durumları belirlemekle bu tür kötülüklerin Tanrı'nın varlığı ile bağdaşır olduğunu göstermeye çalışır. Burada bilgi, sağduyu, cesaret, öngörü, iş birliği ve merhamet gibi iyiliklerin doğal sebeplerden kaynaklanan gereksiz kötülükler neticesinde elde edilebileceği savunulmakta, dolayısıyla gereksiz doğal kötülüğün daha büyük iyiliklere sebep olabileceği öne sürülmektedir. Buradan hareketle Hasker, insanın doğanın işleyişi ile ilgili bilgi edinebileceği ve böylece ileriye dönük zararlı sonuçlara karşı tedbirler alabileceği sonucuna varmaktadır. Nitekim Tanrı'nın gereksiz doğal kötülükleri önlemesi durumunda yukarıda bahsedilen iyiliklerin de elde edilmesinin çok zor olacağı hatta bunun iyiliklerin tamamen elimine edilmesine sebep olabileceği iddia edilebilir.

Hasker'ın teodisesinin Tanrı'nın kötülüklere neden izin verdiğine dair makul bir açıklama sunduğu söylenebilir. Ancak bu teodise değerlendirilirken ahlakın korunmasının ve gereksiz doğal kötülükler sonucunda insanın sahip olacağı hasletlerin daha büyük bir iyilik olarak görülüp görülmeyeceği meselesi önemlidir. Nitekim bunlar ilk bakışta daha büyük birer iyilik gibi görünmektedir. Konu bu açıdan ele alındığında Hasker'ın itirazını, aslında, gereksiz kötülüğün bulunmadığına yönelik bir teodise geliştirme girişimi olarak değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla Hasker'ın hem itirazını daha açık hale getirmesi hem de izin verilen kötülüklerin gerçek anlamda anlamsız olduklarını temellendirmesi gerekmektedir. Bu yapılana dek Hasker'ın teodisesi, gereksiz kötülüğü Tanrı'nın varlığı ile bağdaştırma konusunda başarısız olacaktır.

İkinci olarak van Inwagen, teizmin savunucusunun -Tanrı'nın var olduğundan hareketle- hem Tanrı'nın hem de dünyada meydana gelen kötülüklerin varlığını

gerektiren herkesin bildiği kadarıyla doğru olan hikâyeler kurulabileceğini belirtir. Van Inwagen, ilk olarak Tanrı'nın birçok kötülüğü dünyadan elimine ettiğini, ancak O'nun bütün kötülükleri elimine edemeyeceğini, çünkü bu durumda insanın O'nunla yeniden bir araya gelme planına engel olunacağı yönünde gereksiz insan ızdıraplarına yönelik bir hikâye kurmaktadır. Bu hikâye kötülüğün neden var olduğuna dair bir açıklama sunsa da Tanrı'nın hangi kötülükleri önleyeceğine nasıl karar verdiği ile ilgili bir açıklama sunmadığı görülmektedir. Buna karşılık van Inwagen, Tanrı'nın yeniden birleşme planı ile uyumlu minimum bir dehşet miktarı olmadığını, çünkü herhangi bir belirli dehşetin engellenmesinin Tanrı'nın planı üzerinde hiçbir etkisi olmayacağını düşünmektedir. Bu da Tanrı'nın amaçları için gerekli kesin bir minimum kötülük miktarının olmadığı ve Tanrı'nın keyfi bir karar verdiği anlamına gelmektedir.

İnsan dışındaki varlıkların gereksiz ızdıraplarına dair van Inwagen, yüksek seviyede hisli varlıklar içeren her mümkün dünyanın "gerçek dünyada" kaydedilenlere ahlâken eşdeğer ızdırap türleri içereceğini aksi halde bu dünyanın büyük ölçüde düzensiz olacağı yönünde bir hikâye kurgulamaktadır. Evrenimizin bir dünyayı tasarlamak için tek model olduğunu ve onun belirli doğa yasalarına uygun bir şekilde ilk tekillikten evrimleştiğini savunan van Inwagen, buradan hareketle acı ve ızdırapların hayvanların biyolojik evrimi için faydalı olabileceği fikrini kabul etmektedir. Bir dünyanın büyük ölçüde düzensiz olmasının bir kusur olduğunu öne süren van Inwagen, bu kusurun en az gerçek dünyada kaydedilenlere ahlâken eşdeğer ızdırap türlerini içeren bir kusur kadar büyük olduğunu iddia etmektedir. Dünyanın Tanrı tarafından yaratılmış olduğundan hareketle van Inwagen, bu kadar ağır bir kusurdan kaçınmak için gerçek dünyadaki hayvan ızdıraplarına ahlâken eşdeğer ızdırap içeren bir dünya yaratmanın makul bir bedel olduğunu savunmaktadır.

Van Inwagen, gereksiz doğal kötülük örneklerine dair bir açıklama için de *belirsizlik* kavramını sunmaktadır. Burada da Tanrı'nın amaçlarını gerçekleştirmek için izin vermesi gereken minimum bir kötülük miktarının olmadığı, dolayısıyla Tanrı'nın bu konuda bir karar vermesi gerektiği ve şu anda meydana gelmiş olanın gerçekleşmesi yönünde keyfi bir karar verdiği ileri sürülmektedir. Buna göre yavru geyik ızdırap çekti çünkü onun maruz kalmış olduğu ızdırap, muhtemel ızdıraplar kümesine çekilmiş olan çizginin gerçekten gerçekleşmiş olan ızdıraplar tarafına düşmüştür.

Öncelikle van Inwagen'nın teodiseden ziyade savunma ortaya koyma çabasında olduğunu belirtmek gerekir. Dolayısıyla onun itirazını sunarken bir doğruluk iddiasında olmadığı açıktır. Ancak her ne kadar Rowe'un argümanına karşı güçlü bir itiraz gibi görünse de burada dikkate değer bazı problemler bulunmaktadır. İlk olarak Tanrı'nın insanlık için olan planı izin verilen bütün kötülükleri haklılaştırabilecek daha büyük bir iyilik konumunda değil midir? Eğer öyleyse bu uğurda izin verilen hiçbir kötülük gereksiz olmayacaktır. Ya değilse o halde bunun böyle olmadığının temellendirilmesi gereklidir. İzin verilen her bir dehşetin Tanrı'nın planına herhangi bir etkisinin olmadığına dair makul gerekçelerin sunulması gerekmektedir.

İkinci olarak bu itirazdaki en önemli mesele, minimum bir miktar yoktur (belirsizlik) tezidir. Tanrı'nın bir konuda karar vermesinin gerekliliği kendi başına O'nun vereceği kararın sonucunda ortaya çıkacak olan kötülük miktarının da belirsiz olmasını gerektirmemektedir. İrade sahibi bir varlık olarak Tanrı'nın keyfi kararlar alıyor olması makul görülebilecek bir düşüncedir. Ancak bu durum hem kötülük miktarının belirsizliğini hem de alınan kararın sonucunda nelerin ortaya çıkacağının Tanrı tarafında da bilinemeyeceği düşüncesini gerektirmemektedir. Dolayısıyla van Inwagen'nın savunmasına karşı akla bazı sorular gelmektedir; Tanrı'nın böyle yapmasını haklı kılan nedir? Tanrı'nın hiçbir iyiyi kaybetmeden veya daha fena bir

kötülüğe izin vermek durumunda kalmadan gerçekliğin dışında bırakabileceği kötürüm kalmaya izin vermesini haklı kılan nedir? Bütün bu sorular da göstermektedir ki van Inwagen'ın gereksiz kötülüğü Tanrı'nın varlığı ile bağdaştırma çabası delilci kötülük argümanlarına karşı güçlü görünse de önemli bazı sorunlara neden olmaktadır.



SONUÇ

Kötülük probleminin Tanrı'nın varlığı aleyhine en çok başvurulan argümanlardan olduğu bilinmektedir. Kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile bağdaşır olmadığı temelinde sunulan "mantıksal" kötülük argümanları teodise ve savunmalar yoluyla cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Bu cevaplara karşılık kötülük problemi savunucuları, Tanrı'nın varlığına karşı kötülük temelinde yeni argümanlar geliştirmeye çalışmış ve bu kapsamda "delilci" kötülük argümanlarını ileri sürmüştür. Delilci kötülük probleminde, Tanrı'nın sıfatları ile kötülükler arasında bir çelişki aranmaktan ziyade dünyamızda sayısız kötülüğün bulunduğu ve bunların Tanrı'nın var olma ihtimalini düşürdüğü iddia edilmektedir.

Delilci kötülük argümanlarının dayandığı zemin farklılık arz etmektedir. Bu çerçevede kimi zaman dünyamızdaki kötülük miktarının temel alındığı, kimi zaman olasılık teorilerinden yararlanıldığı, kimi zaman da anlamsız / gereksiz kötülüklerin esas alındığı gözlenmektedir. Bununla birlikte, anlamsız kötülükler temelinde geliştirilen argümanların daha çok ilgi uyandırdığını söylemek mümkündür. Anlamsız kötülüklerle kastedilen Tanrı'nın amaçlarını gerçekleştirmesinde hiçbir etkisi olmayan, yani önlendiği takdirde ne daha büyük bir iyiliğin ne de eşdeğer ölçüde veya daha büyük bir kötülüğün ortaya çıkmasını zorunlu kılmayan kötülüklerdir. Anlamsız kötülüğü, kötülük probleminin merkezine alanlara göre dünyamızda öyle kötülükler bulunmaktadır ki, bunlar ne Tanrı'nın herhangi bir amacına hizmet etmektedir, ne önlendiği takdirde daha büyük bir iyiliğe vesile olmaktadır, ne de eşdeğer ölçüde veya daha büyük bir kötülüğün ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla bu türden kötülüklere bir anlam vermek mümkün değildir. Neticede anlamsız kötülükler ile Tanrı'nın sıfatları arasında olumlu

bir ilişki kurmanın anlaşılır olmadığı, dolayısıyla bu tür kötülüklerin varlığının adil, merhametli ve şefkatli bir Tanrı'nın varlığını olumsuzlayacak güçte olduğu ileri sürülmüştür.

Delilci kötülük argümanlarının aslında mantıksal kötülük argümanları ile yakından ilişkisi bulunmaktadır. Nasıl ki mantıksal kötülük probleminde kötülük ile Tanrı'nın sıfatları arasında bir uyumsuzluk olduğu temel alınıyorsa delilci argümanlarda da anlamsız kötülüklerin Tanrı'nın sıfatlarıyla bağdaşmayacağı savunulmaktadır. Diğer bir ifadeyle, delilci versiyonda eğer daha büyük bir iyiliğin ortaya çıkmasına engel olacaksa veya eşit derecede ya da daha fena bir kötülüğe sebep olmayacaksa her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak anlamda iyi bir varlığın bütün şiddetli acı ve ızdırapları önleyeceği iddiası vardır. Mantıksal kötülük argümanının dünyamızda çok miktarda kötülük bulunduğu iddiasına benzer şekilde delilci kötülük argümanlarında da mevcut dünyanın sayısız anlamsız kötülük içerdiği iddia edilmektedir. Böylece delilci argümanlardaki temel fark kötülüklerin nitelikleri üzerine yoğunlaşmasıdır.

Delilci kötülük argümanlarındaki en önemli meselenin, anlamsız olduğu iddia edilen kötülüklerin temellendirilmesi olduğunu söyleyebiliriz. Burada belirli bazı kötülük örnekleri (yavru geyik ve beş yaşındaki küçük kız çocuğu) sunularak, bunların Tanrı'nın amaçlarını gerçekleştirmesi için hiçbir etkilerinin, dolayısıyla haklı gerekçelerinin olmadığı ileri sürülmüştür. Diğer bir ifadeyle, burada bir kötülük örneğinin gereksiz olduğu iddiası, insanın bilgisi dâhilinde olan hiçbir iyinin/gerekçenin Tanrı'nın söz konusu kötülüklere izin vermesini haklılaştırmayacağı varsayımına dayandırılmıştır. Dolayısıyla bir kötülük örneğinin engellenmesi durumunda daha büyük bir iyilik önlenmiyorsa veya eşit ölçüde ya da daha fena bir kötülüğün meydana geleceği düşünülemiyorsa bu durum, bu türden kötülüklerin anlamsız olduğuna dair rasyonel bir temel sağlayacak niteliktedir. Bu minval üzere sunulan argümanlar, gücünü

insanın bildiği iyiliklerin hiçbirisinin Tanrı'nın anlamsız olduğu iddia edilen kötülüklere izin vermesine haklı bir gerekçe oluşturmasının makul bir şekilde düşünülemeyeceği varsayımından almaktadır. Diğer bir ifadeyle, insanın şimdiye dek olan bilgi ve tecrübesinin bazı kötülük örneklerinin gerçekten anlamsız olduklarına dayanak sağladığı savunulmuştur.

Netice itibariyle delilci argümanları bazı kötülüklerin gerçekte anlamsız olduğu ve Tanrı'nın var olma olasılığını düşürdüğüne dair rasyonel bir temel sağladığı tezine dayandırılmıştır. Burada mutlak kudret sahibi olan bir Tanrı'nın haklı bir gerekçe olacak olan bir iyiliği acı ve ızdıraplara izin vermeksizin elde edebiliyor olmasının bu acı ve ızdırapları anlamsız kıldığı düşünülmektedir.

Delilci kötülük argümanlarının bir teist tarafından kabul edilemeyeceği noktasında bu itirazları bertaraf etmenin iki yolu olduğununa değindik. Birinci yol anlamsız veya gereksiz olarak tabir edilen türdeki kötülüklerin dünyamızda bulunduğu iddiasını tartışmaya açmaktır. Böyle bir kötülük türünün olamayacağına dair makul gerekçeler sunulduğunda argümanların etkisini yitireceği açıktır. Diğer bir yol ise Tanrı'nın varlığının gereksiz kötülükler ile uyumsuz/çelişkili olmadığını savunmak üzere destekleyici mahiyette gerekçeler otaya koymaktır. Gereksiz kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile uyumlu olabileceğine ilişkin geçerli gerekçeler sunulduğunda delilci kötülük argümanları Tanrı'nın varlığına karşı önemini yitirmiş olacaktır.

Her ne kadar Tanrı'nın yarattığı bir dünyada anlamsız kötülüğün bulunamayacağına yönelik teodise ve savunmaların ortaya konulması mümkün olsa da anlamsız kötülüğün olmadığına yönelik hiç kimsenin teodise veya savunma geliştirmeye girişmediğini, bunun yerine şüpheci bir tavır sergilemeyi öngören reddiyelerin sunulduğunu gördük. Şüpheci teistler anlamsız olduğu iddia edilen kötülük örneklerinin gerçekten anlamsız olup olmadığı konusunda bir yargıda bulunmaktan

kaçınmayı tavsiye etmektedirler. Bunun temel sebebi sınırlı bir bilişsel kapasiteye sahip olan insanın Tanrı'nın gereksiz olduğu varsayılan belirli kötülüklere neden izin verdiğini kavrayamamasının olağan bulunmasıdır. Neticede şüpheci teizm gereksiz kötülüğün varlığına dair bir yargıda bulunma konusunda bilinemezci bir tavır sergilenmesi gerektiğini savunmakta ve anlamsız kötülüklerin gerçekten var olduğunu tartışan varsayımları hedef almaktadır.

Şüpheci teizm bazen epistemik bir ilkeye bazen de Tanrı'nın tabiatının gizemli olduğu tezine dayandırılmıştır. Bununla birlikte burada genel olarak Tanrı'nın bazı kötülüklere izin vermesinin makul bir sebebinin olabileceği ve bu sebebin insanlar tarafından kavranamamasının oldukça normal olduğu düşüncesi hâkimdir. Epistemik sınırlılığa mahkûm olan insanın Tanrı'nın belirli bazı durumlara neden izin verdiğine dair sebepleri kavrama noktasında yetersiz kalmasının gayet olağan olduğu görüldüğünde, şüpheci teistlerin ortaya koyduğu reddiyelerin delilci argümanları bertaraf etmek için yeterli olduğu düşünülebilir. Buna karşılık şüpheci teizmin takip etmiş olduğu düşünce yapısının da kendi içerisinde bazı güçlükler barındırdığı savunulsa da bu güçlüklerin çözülemez olmadıkları görülmektedir. Bu eleştirileri ve bunların nasıl yorumlanması gerektiğini görmek üzere bir iki hususa değinmek yararlı olacaktır

İlk olarak şüpheci teizmin temel düşüncesinin dini inançlara uygulanmasının bu inançlarda şüpheye neden olacağı ve herhangi bir şeyi bilme ihtimalini de düşüreceği düşüncesidir. Ancak şüpheci teizmin hiçbir şeyin bilinemeyeceğinden ziyade bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenler hakkında bir genelleme yapılamayacağı vurgusu dikkate alındığında burada bilginin kendisi hakkında bir şüphecilikten ziyade henüz bilgi konusu olmamış durumlar ile ilgili bir şüpheciliğin tavsiye edildiği dikkatten kaçırılmamalıdır.

İkinci olarak şüpheci teizmin ahlaki hayat için önemli bazı sorunlara neden olduğu, yani şüpheci teistin kötülüğün önlenmesi sonucu daha büyük bir iyiliğin de önlenmiş olabileceği ihtimalinden dolayı kötülüğü önleme konusunda herhangi bir karara varamayacağı tartışılmıştır. Ancak Tanrı'nın bir kötülük örneğini engellemek için müdahalede bulunmamasının sebebinin bilinememesi bir kişinin karşılaştığı kötülüğe müdahaleden kaçınması için makul bir sebep sağlamaz. Ayrıca Tanrı ve insan farklı rollere sahiptirler. Burada insan imtihan edilen konumundadır. Dolayısıyla Tanrı'nın müdahale etmemesi, insanın müdahaleden kaçınması için iyi bir sebep olarak görülemeyeceğinden şüpheci teistin karşılaştığı bir kötülüğü önlemek için müdahalede bulunma konusunda bir karara varmayı askıya alması gerekmemektedir.

İkinci yol takip edilerek geliştirilen itirazlara bakıldığında gereksiz kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile uyumsuz olduğu varsayımının önemli bazı tartışmalara yol açtığı dikkate alındığında Tanrı'nın gereksiz kötülüklere izin vermesi için makul sebeplerinin olabileceği düşünülebilir. Tanrı'nın gereksiz kötülüğe izin vermesi için sebeplerinin olduğu düşüncesi ise üç şekilde sunulabilir. İlki Hasker'in da yapmış olduğu gibi teodise ile Tanrı'nın gereksiz kötülüklere izin verme sebebini ikna edici bir şekilde sunmaktır. Ancak burada izin verilen kötülüklerin gereksiz olma statüsünden çıkıp çıkmadığına dikkat etmek gerekmektedir. Nitekim Hasker'in teodisesi irdelendiğinde onun varlığını iddia ettiği gereksiz kötülüğün aslında daha büyük bir iyiliğin (ahlakın) varlığı için zorunlu olduğu görülmektedir. Dolayısıyla izin verilen kötülükler ahlakın korunması için gerekli olduklarından, onların gerçek anlamda gereksiz olduklarını söylemek zordur. Böylece daha büyük iyiliklerin korunması için kötülüklere izin verildiğini varsaydığından Hasker'in itirazının aslında gereksiz kötülüğün varlığına karşı güçlü bir teodise olduğu belirtilebilir.

İkinci olarak Tanrı'nın gereksiz kötülüklere izin vermek için sebeplerinin olduğu düşüncesi temel alınarak, muhtemel sebeplerden bir tanesini sunmak ile bir savunma yapılabilir. Teodise ve savunma geliştirme girişimleri Tanrı'nın bir planı olduğu ve gereksiz kötülüğün bu planın kaçınılmaz bir parçası olduğu düşüncesini temel almaktadır. Tanrı'nın varlığının gereksiz kötülükleri dışlamadığına yönelik itirazların savunma veya teodise formunda olduğu gözlemlenmiştir. Bunların yanında son olarak gereksiz kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile bağdaşır olduğu ancak bunun nasıllığı konusunun insanın epistemik kapasitesine açık olmadığı da savunulabilir. Bu noktada ileri sürülen teodise ve savunmaların birçok eksiklik içermesi, bizi şüpheci bir tutumun gereksiz kötülüğün Tanrı'nın varlığı ile bağdaşır olduğunu savunmanın en etkin yolu olduğu sonucuna ulaştırmıştır. Bu son tutumun şüpheci teizm ile bağlantılı olduğu açıktır. Ancak bu iki tutum arasında önemli bir fark da bulunmaktadır. Şüpheci teizm anlamsız kötülüğün olamayacağı iddiasını temel alırken ikincisi bu tür kötülüklerin Tanrı'nın varlığı ile uyumlu olduğunu ve mevcut dünyada bulunabileceğini öngörmektedir.

Sonuç olarak, delilci kötülük argümanları, her ne kadar mantıksal kötülük argümanlarına nazaran daha etkili görünse de, herkesin kabul edeceği ölçüde kuşatıcı ve ikna edici değildir. Teist düşünürlerin verdikleri yanıtların bu argümanların gücünü zayıflattığı söylenebilir. Dünyamızda bir takım kötülüklerin anlamsız olduğu varsayımına dayanarak Tanrı'nın varlığını ihtimal dışı kabul eden bu yaklaşım genel olarak insanın epistemik sınırlılığını hesaba katmamaktadır. Zira epistemik açıdan sınırlı bir varlık olan insanın, bir kötülük örneğinin anlamsız olup olmadığını kesin olarak belirleme noktasında yeterli bilgiye sahip olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bir kötülük örneğinin anlamsız olduğu yönünde bir varsayımda bulunmanın insanın yeterli epistemik erişiminin olmadığı bir alanda çıkarım yapmanın ötesine geçtiğini söylemek zordur. Kaldı ki anlamsız kötülüğün dünyamızda

bulunduğu kabul edilse bile bunun Tanrı'nın yokluğuna ilişkin bir delil teşkil edebileceği açık olmaktan uzaktır. Her ne kadar bu yönde sunulan teodiseler ve savunmalar bazı problemler içerse de, Tanrı'nın varlığının anlamsız kötülüklerle bağdaşması mümkündür. Bu da anlamsız kötülükler temelinde Tanrı'nın varlığına karşı ileri sürülen delilci kötülük argümanlarını önemli ölçüde zayıflatmaktadır. Sonuç olarak teizm ve ateizm tartışması çerçevesinde ele aldığımız delilci kötülük argümanları cevap verilemez türden bir güce sahip olmadıkları için başarılı oldukları söylenemez.



KAYNAKÇA

Abdulcebbâr, Kâdî, (2012), *el-Muğnî fi Ebvâbi-t-Tevhîd ve'l-Adl*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye.

Acar, Rahim, (2013), *Teolojik Dilin Hususiyeti ve Ateist Argümanların Sınırı*, İstanbul: Pasifik Ofset.

__________, (2019), "The Limits of Evidential Argument From Evil", *Din ve Felsefe Araştırmaları*, 2:4, s. 114-131.

Ackermann, Robert, (1982), "An Alternative Free Will Defence", *Religious Studies*, 18:3, s. 365–372.

Adams, Robert, (2017), "Must God Create the Best?", *The Problem of Evil Selected Readings*, ed. Michael L. Peterson, Notre Dame: University of Notre Dame Press, s. 413-427.

Akdemir, Ferhat, (2017), *Korkunç Kötülükler ve Tanrı*, Ankara: Elis Yay.

Anderson, David J., (2012), "Skeptical Theism and Value Judgments", *International Journal for Philosophy of Religion*, 72:1, s. 27-39.

Almeida, Michael, (1998), "Refuting van Inwagen's 'Refutation': Evidentialism Again", *International Journal for Philosophy of Religion*, 44:1, s. 23-29.

__________, & Oppy, G., (2003), "Sceptical Theism and Evidential Arguments From Evil", *Australasian Journal of Philosophy*, 81:4, s. 496-516.

__________, (2004), “The New Evidential Argument Defeated”, *Philo,* 7:1, s. 22-35.

__________, & O., Graham, (2005), “Reply to Trakakis and Nagasawa”, *Ars Disputandi,* 5, s. 204-208.

Alston, William P., (1991), “The Inductive Argument From Evil and the Human Cognitive Condition”, *Philosophical Perspectives*, 5, s. 29-67.

__________, (1996), “Some (Temporarily) Final Thoughts on the Evidential Arguments from Evil”, *The Evidential Argument from Evil,* ed. Daniel Howard-Snyder, Bloomington: Indiana University Press, s. 311-332.

__________, (2005), “Two Cheers for Mystery”, *God and the Ethics of Belief: New Essays in Philosophy of Religion,* ed. Andrew Dole & Andrew Chignell, New York: Cambridge University.

Arıcan, M. Kazım, (2006), “Kant’ın Kötülük Anlayışı ve Teodise Eleştirisi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* X:2, s. 217-235.

Aydın, Mehmet S., (2007), *Din Felsefesi,* İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.

Aytepe, Mahsun, (2019), “Mutezili düşüncede Teklifin Vucubiyeti Problemi ve Kur’an’ın Yaklaşımı”, *İslam Düşüncesi Araştırmaları,* ed. Abulcelil Bilgin & Yusuf Aydın, Ankara: Araştırma, s. 305-327.

Balstad, Roberta, (2013), “The Lisbon Earthquake of 1755 and Superstorm Sandy: The Need to Understand Long-Term Impacts”, *Weather, Climate, and Society, 5*:1, s. 3-4.

Barnhart, J. E., (1977), "Theodicy and the Free Will Defence: Response to Plantinga and Flew", *Religious Studies*, 13:4, s. 439–453.

Bass, Robert, (2011), "Many Inscrutable Evils", *Ars Disputandi,* 11, s. 118-132.

Bayes, Thomas, (1763), "An Essay towards solving a Problem in the Doctrine of Chances", *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 53, s. 370-418.

Beilby, James, (1996), "Does the Empirical Problem of Evil Prove That Theism Is Improbable?", *Religious Studies,* 32:3, s. 315-323.

Beki, Münteha, (2016), "Tanrı ve Mükemmellik Kavramı", *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Ankara.

Bergmann, Michael, (2001), "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil", *Noûs,* 35:2, s. 278-296.

__________, & Michael Rea, (2005), "In Defence of Sceptical Theism: A Reply to Almeida and Oppy", *American Philosophical Quarterly,* 83, s. 241-51.

__________, **(**2009), "Skeptical Theism And The Problem Of Evil", *Oxford Handbook to Philosophical Theology*, ed. Thomas Flint & Michael Rea, New York: Oxford University Press, s. 374-399.

Berkson, Joseph, (1930), "Bayes' Theorem", *The Annals of Mathematical Statistics,* 1:1, s. 42-56.

Berthold, Fred, (1981), "Free Will and Theodicy in Augustine: An Exposition and Critique", *Religious Studies,*17:4, s. 525–535.

Blumenfeld, David, (1975), “Is the Best Possible World Possible?”, *The Philosophical Review*, 84:2, s. 163–177.

Boër, Steven E., (1978), “The Irrelevance of the Free Will Defence”, *Analysis*, 38:2, s. 110–112.

Campbell, Richmond, (1974), “The Sorites Paradox”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 26:3/4, s. 175–191.

Capitan, William H., (1966), “Part X of Hume's "Dialogues"”, *American Philosophical Quarterly,* 3:1, s. 82-85.

Cargile, James, (1969), “The Sorites Paradox”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 20:3, s. 193–202.

Carrier, Richard, (2007), “Fatal Flaws in Michael Almeida's Alleged 'Defeat' of Rowe's New Evidential Argument From Evil”, *Philo,* 10:1, s. 85-90.

Chrzan, Keith, (1987), “Debunking Cornea”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 21:3, s. 171-177.

__________, **(**1988), “When is a Gratuitous Evil Really Gratuitous?”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 24:1/2, s. 87-91.

__________, **(**1991), “God and Gratuitous Evil: A Reply to Yandell”, *Religious Studies*, 27:1, s. 99-103.

________, (1991), "Plantinga and Probabilistic Atheism", *International Journal for Philosophy of Religion*, 30:1, s. 21-27.

________, (1994), "Necessary Gratuitous Evil: An Oxymoron Revisited", *Faith and Philosophy*, 11, s. 134-137.

Christlieb, Terry, (1992), "Which Theisms Face an Evidential Problem of Evil?", *Faith and Philosophy*, 9:1, s. 45-64.

Cornfield, Jerome, (1967), "Bayes Theorem", *Review of the International Statistical Institute*, 35:1, s. 34-49.

Cornman, J. W., & Lehrer, K., (1992), *Philosophical Problems and Arguments*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Cullison, Andrew, (2011), "A Defence of the No-Minimum Response to the Problem of Evil", *Religious Studies*, 47:1, s. 121-123.

Çelebi, Vedat, (2019), "Bayes Teoremi Bağlamında Olasılıkçı Bayes Epistemolojisinin Kapsamı Üzerine Bir İnceleme", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 28, s. 319-343.

Çevik, Mustafa (2003), "David Hume'da Kötülük Sorunu", *Dini Araştırmalar*, 6:16, s. 25-38.

Danaher, John, (2014), "Skeptical Theism and Divine Permission- A Reply to Anderson", *International Journal for Philosophy of Religion*, 75:2, s. 101-118.

DeRose, Keith, (1991), "Plantinga, Presumption, Possibility, and the Problem of Evil", *Canadian Journal of Philosophy*, 21:4, s. 497–512.

Dicker, Georges, (1988), “A Refutation of Rowe's Critique of Anselm's Ontological Argument”, *Faith and Philosophy*, 5:2, s. 193-202.

Dougherty, Trent, **(**2012), “Reconsidering the Parent Analogy: Unfinished Business for Skeptical Theists”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 72:1, s. 17-25.

_________, (2014), “Skeptical Theism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring Edition), ed. Edward N. Zalta Available at: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/skeptical-theism/>. Erişim Tarihi: 04.06.2017.

Dougherty, Trent, (2011), “Recent Work on the Problem of Evil”, *Analysis, 71*:3, s. 560-573.

Düzgün, Şaban Ali, (2018), *Dini Anlama Klavuzu*, Ankara: Otto Yay.

Durston, Kirk, (2000), “The Consequential Complexity of History and Gratuitous Evil”, *Religious Studies*, 36:1, s. 65-80.

_________, **(**2006), “The Complexity of History and Evil: A Reply to Trakakis”, *Religious Studies*, 42:1, s. 87-99.

Dragos, Chris, (2013), “The No-Minimum Argument, Satisficing, and No-Best-World: A Reply to Jeff Jordan”, *Religious Studies*, 49:3, s. 421-429.

Draper, Paul, (2017), "Atheism and Agnosticism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* ed. Edward N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/atheism-agnosticism/>. Erişim Tarihi: 04.06.2018.

Erdem, Engin, (2013), “Ateizm ve Ateistik Kanıtlar”, *Din Felsefesi,* Ankara: Ankuzem Yayınları, s. 261-301.

_________, (2016), *Varlıktan Tanrı’ya*, İstanbul: Endülüs Yayınları.

_________, (2013), “Kötülük problemi”, *Din Felsefesi,* Ankara: Ankuzem Yayınları, s. 301-337.

Farlow, John King, (1969), “Must Gods Madden Madden?”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 29:3, s. 451-455.

Feinberg, John S., (2004), *The Many Faces of Evil: Theological Systems and the Problems of Evil*, Illinois: Crossway Books.

Flew, Antony, (1973), “Compatibilism, Free Will and God”, *Philosophy*, 48:185, s. 231–244.

Frances, Bryan, (2013), *Gratuitous Suffering and the Problem of Evil: A Comprehensive Introduction.* New York: Routledge.

Frankenberry, N., (1981), “Some Problems in Process Theodicy”, *Religious Studies*, 17.2, s. 179-197.

Gassle, G. E. & Lee, Y., (2013), “Evidential Problems of Evil”, *God and Evil*, ed. C. Meister ve James K. Dew Jr., Downers Grove: InterVarsity Press, s. 15-26.

Gazzâli, (2012), *İtikatta Orta Yol*, Neşir ve Tercüme: Osman Demir, İstanbul: Klasik Yay.

Geivett, R. D., (2013), “Augustine and the Problem of Evil”, *God and Evil: The Case for God in a World Filled with Pain,* ed. Chad Meister & James K. Dew Jr., Downers Grove: Inter Varsity Press, s. 65-80.

Griffin, David R., (2004), *God, Power, and Pvil: a Process Theodicy,* Louisville: Westminster John Knox Press.

_________, (2017), “Divine Persuation rather than Coercion”, *The Problem of Evil Selected Readings,* ed. Michael L. Peterson, Notre Dame: University of Notre Dame Press, s. 288-301.

_________, (2017), “Augustine and the Denial of Genuine Evil”, *The Problem of Evil Selected Readings*, ed. Michael L. Peterson, Notre Dame: University of Notre Dame Press, s. 242-261.

Grover, Stephen, (2003), “This World, 'Adams Worlds', and the Best of All Possible Worlds”, *Religious Studies,* 39:2, s. 145–163.

Haklı, Şaban, (2002), “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I:2, s. 195-211.

Hare, Peter H., & Edward H. Madden, (1969), “Why Hare Must Hound the Gods”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 29:3, s. 456-459.

Hasker, William, (1992), “Providence and Evil: Three Theories”, *Religious Studies*, 28:1, s. 91-105.

_________, (1992), “The Necessity of Gratuitous Evil”, *Faith and Philosophy,* 9:1, s. 23-44.

__________, (1995), “Chrzan on Necessary Gratuitous Evil”, *Faith and Philosophy*, 12:3, s. 423-425.

__________, (1997), “O'Connor on Gratuitous Natural Evil”, *Faith and Philosophy*, 14:3, s. 388-394.

__________, (2004a), “The Sceptical Solution to the Problem of Evil”, *Providence, Evil, and The Openness of God*, New York: Routledge, s. 43-57.

__________, (2004b), “Can God Permit ‘Just Enough’ Evil?”, *Providence, Evil, and The Openness of God*, New York: Routledge, s. 81-94.

__________, (2005), “"Can God Be Free?": Rowe's Dilemma for Theology”, *Religious Studies*, 41:4, s. 453-462.

__________, (2010), “All Too Skeptical Theism”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 68:1/3, s. 15-29.

__________, (2010), “Defining 'Gratuitous Evil': A Response to Alan R. Rhoda”, *Religious Studies*, 46:3, s. 303-309.

Hawthorne, John O'Leary, & Howard-Snyder, Daniel, (1993), “God, Schmod and Gratuitous Evil”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 53:4, s. 861-874.

Hick, John, (1973), *Philosophy of Religion*, New Jersey: Prentice-Hall.

__________, (2010), *Evil and the God of Love*, London: Macmillan.

________, (2017), "Soul Making Theodiciy", *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed: Michael L. Peterson, Indiana: University of Notre Dame Press, s. 262-274.

Hickson, Michael W., (2013), "A Brief History of Problem of Evil", *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin P. McBrayer & Daniel Howard-Snyder, West Sussex: Wiley, s. 3-19.

Howard-Snyder, D., (1990), "Surplus Evil", *Philosophical Quarterly,* 40, ss. 78-86.

________, & John Hawthorne, (1994), "On the A Priori Rejection of Evidential Arguments From Evil", *Sophia*, 33:2, s. 33-47.

________, (1994), "Theism, The Hypothesis of Indifference, and The Biological Role of Pain and Pleasure", *Faith and Philosophy*, 11:3, s. 452-466.

________, (ed.), (1996), *The Evidential Argument From Evil*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

________, & Howard-Snyder, Frances, (1999), "Is Theism Compatible with Gratuitous Evil?", *American Philosophical Quarterly,* 36:2, s. 115-130.

________, & Bergmann, Michael, (2003), "Reply to Rowe", *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, ed. Michael L. Peterson, Blackwell, s. 27-29.

________, (2008), "Rowe's Argument From Particular Horrors", *Readings in the Philosophy of Religion*, ed. Kelly James Clark, Toronto: Broadview Press, s. 350-361.

________, (2015), “How Not to Render an Explanatory Version of the Evidential Argument From Evil Immune to Skeptical Theism”, *International Journal for Philosophy of Religion,* 3, s. 1-8.

Hume, David, (2016), *Din Üstüne*, Çev. Mete Tuncay, Ankara: İmge Kitabevi.

________, (ty), *Dialogues Concerning Natural Religion*, yy.

İbn Sina, (2013), *Metafizik I*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay.

İmamoğlu, Tuncay, (2007), *Tanrı’nın Doğası ve Mucizenin İmkânı: David Hume’un Antropomorfizm ve Mucize Eleştirisi,* İstanbul: İz yay.

Johnson, David K., (2013), “A Refutation of Skeptical Theism”, *Sophia,* 52:3, s. 425-445.

Jordan, Jeff, (2001), “Blocking Rowe's New Evidential Argument from Evil”, *Religious Studies*, 37:4, s. 435-449.

________, (2003), “Evil and Van Inwagen”, *Faith and Philosophy,* 20:2, s. 236-239.

________, (2004), “Divine Love and Human Suffering”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 56, s. 169-178.

________, (2006), “Does Skeptical Theism Lead to Moral Skepticism?”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 72:2, s. 403-417.

________, (2011), “Is the No-Minimum Claim True? Reply to Cullison”, *Religious Studies*, 47:1, s. 125-127.

_________, (2020), “İlahi Sevgi ve İnsan Izdırabı”, çev. İbrahim Yıldız, *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 3:1, s. 86-93.

Kane, G. Stanley, (1975), “The Concept of Divine Goodness and the Problem of Evil”, *Religious Studies,* 11:1, s. 49-71.

_________, (1975), “The Failure of Soul-Making Theodicy”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 6:1, s. 1–22.

Kraay, Klaas J., (2005), “William L. Rowe's A Priori Argument for Atheism”, *Faith and Philosophy,* 22:2, s. 211-234.

_________, (2005), “Theistic Replies to the *A Priori* Argument for Atheism”, *Philo,* 8, s. 22-36.

_________, (2007), “Absence Of Evidence And Evidence Of Absence”, *Faith and Philosophy,* 24:2, s. 203-228.

Keller, James A., (1989), “The Problem of Evil and the Attributes of God”, *International Journal for Philosophy of Religion,* 26:3, s. 155-171.

Koepsell, David, (2010), “Peter Hare and the Problem of Evil”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society,* 46:1, s. 53-59.

Laraudogoitia, J. P., (2000), “CORNEA against Theism”, *International Journal for Philosophy of Religion,* 48: 2, s. 81-87.

Latzer, Michael, (1994), “Leibniz's Conception of Metaphysical Evil”, *Journal of the History of Ideas,* 55:1, s. 1-15.

Le Poidevin, R, (1996), *Arguing for Atheism: An Introduction to the Philosophy of Religion*, London: Routledge.

Leibniz, F. V. G., (2007), *Theodicy*, ed. Austin Farrer, Oxford: Bibliobazaar.

Little, Bruce A., (2013), "God and Gratuitous Evil", *Jurnal Teologic*, 12, s. 37-58.

Mackie, John L., (1955), "Evil and Omnipotence", *Mind, 64*:254, s. 200-212.

Madden, Edward H., (1964), "The Many Faces of Evil", *Philosophy and Phenomenological Research*, 24: 4, s. 481-492.

__________, & Hare, Peter H., (1966), "Evil and Unlimited Power", *The Review of Metaphysics*, 20:2, ss. 278-289.

__________, (1967), "Evil and the Concept of a Limited God", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 18:5, s. 65-70.

__________, & Hare, Peter H., (1967), "On the Difficulty of Evading the Problem of Evil", *Philosophy and Phenomenological Research*, 28:1, s. 58-69.

__________, & Hare, Peter H., (1968), *Evil and the Concept of God*, Illinois and Florida: Charles C. Thomas Press.

Maitzen, Stephen, (2009), "Skeptical Theism and Moral Obligation", *International Journal for Philosophy of Religion*, 65:2, s. 93-103.

Manafov, Rafiz, (2007), *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, İstanbul: İz Yay.

Martin, Michael, (1987), “A Theistic Inductive Argument from Evil?”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 22:1(2), s. 81-87.

_________, (1978), “Is Evil Evidence Against the Existence of God?”, *Mind*, 87:347, s. 429-432.

_________, (2007), “General Introduction”, *The Cambridge Companion to Atheism*, ed. Michael Martin, Cambridge: Cambridge University Press.

Melse, C. Robert, (1993), *Process Theology: A Basic Introduction*, St. Louis: Chalice Press.

McBrayer, Justin P., (2010), “Skeptical Theism”, *Philosophy Compass*, 5:7, s. 611-623.

_________, (2012), “Are Skeptical Theists Really Skeptics? Sometimes Yes and Sometimes No”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 72:1, s. 3-16.

McCloskey, H. J., (1960), “God and Evil”, *The Philosophical Quarterly*, 10:39, s. 97-114.

_________, (1962), “The Problem of Evil”, *Journal of Bible and Religion*, 30:3, s. 187-197.

Miller, Steven, (2017), *The Probability Lifesaver: All the Tools You Need to Understand Chance,* Princeton: Princeton University Press.

Morris, Thomas V., (1987), “Perfect Being Theology”, *Noûs*, 21:1, s. 19-30.

Moore, Harold F., (1978), “Evidence, Evil and Religious Belief”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 9:4, s. 241-245.

O'Connor, David, (1995), “Hasker on Gratuitous Natural Evil”, *Faith and Philosophy*, 12:3, s. 380-392.

_________, (1996), “A Reformed Problem of Evil and the Free Will Defense”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 39:1, s. 33-63.

_________, (1998), *God and Inscrutable Evil: In Defense of Theism and Atheism*, Lanham: Rowman and Littlefield.

Oppy, Graham, (2013), “Rowe's Evidential Arguments From Evil”, *A Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin McBrayer & Daniel Howard-Snyder, West Sussex: Wiley-Blackwell, s. 49-66.

_________, (2004), “Arguments from Moral Evil”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 56:2/3, s. 59-87.

Otte, Richard, (2000), “Evidential Arguments from Evil”, *International Journal for Philosophy of Religion,* 48:1, s. 1-10.

_________, (2002), “Rowe's Probabilistic Argument From Evil”, *Faith and Philosophy*, 19:2, s. 147-171.

Özdemir, Metin, (2000), “Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, s. 225-257.

________, (2014), *İslam düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul: Kaknüs Yay.

________, (2016), "Kötülük Problemine Felsefi ve Kelâmî Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım", *İslami Araştırmalar,* 27:3, s. 235-250.

Pak, Kenneth K., (2014), "Could Process Theodicy Uphold the Generic Idea of God?" *American Journal of Theology & Philosophy*, 35:3, s. 211-228.

Pargetter, Robert, (1976), "Evil as Evidence against the Existence of God", *Mind*, 85:338, s. 242-245.

Parsons, Keith M., (2005), "Evil and the Unknown Purpose Defense", *Philo,* 8:2, s. 160-168.

Penelhum, Terence, (1966), "Divine Goodness and the Problem of Evil", *Religious Studies*, 2:1, s. 95-107.

Peterson, Michael L., (1983), "Recent Work on the Problem of Evil", *American Philosophical Quarterly*, 20:4, s. 321-339.

________, (1982), *Evil and The Christian God*, Michigan: Baker Book House.

________, (1998), *God and Evil: An Introduction to the Issues*, Colorado: Westview Press.

__________, (2017), “Christian Theism and the Evidential Argument from Evil”, *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Michael L. Peterson, Indiana: University of Notre Dame Press, s. 166-192.

__________, Hasker, W., Reichenbach, B., Basinger, D., (2014), *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, Çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yay.

Pike, Nelson, (1963), “Hume on Evil”, *The Philosophical Review*, 72:2, s. 180-197.

__________, (1982), “Process Theodicy and the Concept of Power”, *Process Studies*, 12:3, s. 148-167.

Piper, Mark, (2007), “Skeptical Theism and the Problem of Moral "Aporia"”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 62:2, s. 65-79.

__________, (2008), “Why Theists Cannot Accept Skeptical Theism”, *Sophia*, 47:2, s. 129-148.

Pitson, Tony, (2008), “The Miseries of Life: Hume and the Problem of Evil”, *Hume Studies*, 34:1, s. 89-114.

Plantinga, Alvin, (1967), *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Ithaca: Cornell University Press.

__________, (1973), “The Free Will Defence”, *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. William L. Rowe, William J. Wainwright, New York: HBJ, s. 217-230.

__________, (1979), “The Probabilistic Argument from Evil”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 35:1, s. 1-53.

__________, (1996), “Epistemic Probability and Evil”, *The Evidential Argument from Evil,* ed. Daniel Howard-Snyder, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, s. 69-96.

__________, (1996), “On Being Evidentially Challenged”, *The Evidential Argument from Evil,* ed. Daniel Howard-Snyder, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, s. 244-261.

__________, (1998), “Degenerate Evidence and Rowe's New Evidential Argument From Evil”, *Noûs,* 32:4, ss. 531-544.

__________, (2000), *Warranted Christian Belief,* New York: Oxford University Press.

__________, (2002), *God, Freedom, and Evil*, New York: Harper & Row.

__________, (2010), “Teizm, Ateizm ve Rasyonalite”, çev. Ferhat Akdemir, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, s. 285-294.

__________, (2010), *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var Mı?*, çev. Mehmet Sait Reçber, Ankara: Elis.

__________, (2017), “Supralapsarianism, or ‘O Felix Culpa'”, *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Michael L. Peterson, Indiana: University of Notre Dame Press, s. 363-389.

Quinn, Philip L., (2017), "God, Moral Perfection, and Possible worlds", *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Michael L. Peterson, Notre Dame: University of Notre Dame Press, s. 428-443.

Rea, Michael C., (2013), "Sceptical Theism And "Too Much Skeptisism" Objection", *The Blackwell Companion to the Problem of Evil,* ed. Justin P. McBrayer And Daniel Howard-Snyder, s. 482-506.

Reichenbach, B. R., (1980), "The Inductive Argument from Evil", *American Philosophical Quarterly*, 17:3, s. 221-227.

__________, (2010), "Review of Hasker's The Triumph of God Over Evil and Keller's Problems of Evil and the Power of God", *Faith and Philosophy*, 27, s. 212-218.

__________, (2017), "Evil, Omnipotence, and Process Thought", *The Problem of Evil: Selected Readings,* ed. Michael L. Peterson, Notre Dame: University of Notre Dame Press, s. 301-326.

Reçber, Mehmet S., (2004), *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mâhiyeti,* Ankara: Kitâbiyât.

_________, (2005), "Fârâbi ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Fârâbi Sempozyumu Bildirileri*, (ed.) F. Terkan & Ş. Korkut, Ankara: Elis.

_________, **(**2006), "Ateizm ve Ateistik Deliller", *Din ve Ahlâk Felsefesi,* ed. Recep Kılıç, Ankara: Ankuzem Yayınları.

_________, (2008), “Vâcib’ül-Vucûd’un Mâhiyeti Meselesi”, *Uluslararası İbn Sinâ Sempozyumu*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Kültür A.Ş. Yayınları.

_________, (2010), “Plotinus: Tanrı’nın Birliği ve Basitliği Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:1, s. 59-78.

_________, (2013), “Tanrı ve Sıfatları”, *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, Ankara: Ankuzem, s. 59-87.

_________, (2013), “Tanrı’nın Varlığının Delilleri”, *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, Ankara: Ankuzem, s. 97-135.

Rhoda, Alan R., (2010), “Gratuitous evil and divine providence”, *Religious Studies*, 46:3, s. 281-302.

Rowe, William L., (1969), “God and Other Minds”, *Nous*, 3, s. 259-284.

_________, (1973), “Plantinga on Possible Worlds and Evil”, *The Journal of Philosophy*, 70:17, s. 554-555.

_________, (1976), “Skepticism and Beliefs about the Future”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 30:2, s. 105-109.

_________, (1979), “The Problem of Evil and some Varieties of Atheism”, *American Philosophical Quarterly*, 16, s. 335-341.

_________, (1984), “Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 16:2, s. 95-100.

________, (1986), “The Empirical Argument from Evil”, *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment,* eds. Robert Audi & William J. Wainwright, New York: Cornell University Press, s. 227-247.

________, (1988), “Response to Hasker’s ‘The Necessity of Gratuitous Evil’”, *Unpublished Manuscript,* Purdue University, cited extensively in Hasker (1992).

________, (1988), “Evil and Theodicy”, *Philosophical Topics,* 16:2, s. 119-132.

________, (1991), **“**Ruminations About Evil”, *Philosophical Perspectives*, 5, s. 69-88.

________, (1995), “William Alston on the Problem of Evil”, *The Rationality of Belief and the Plurality of Faiths,* ed. T. Senor, Cornell: Cornell University Press, s. 71-93.

________, (1996), “The Evidential Argument from Evil: A Second Look”, *The Evidential Argument from Evil,* ed. D. H. Snyder, Bloomington: Indiana University Press. s. 262-285.

________, (1997), “God and Evil”, *Philosophic Exchange,* 28:1, s. 4-15.

________, (1998), “In Defense of 'The Free Will Defense': Response to Daniel Howard-Snyder and John O'Leary-Hawthorne”, *International Journal for Philosophy of Religion,* 44:2, s. 115-120.

________, (1998), **“**Reply to Plantinga”, *Noûs,* 32:4, s. 545-552.

_________, (1998), “Atheism”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy,* ed. E. Craig, Version 1.0, London & New York: Routledge.

_________, (1999), “Evil and God's Freedom in Creation”, *American Philosophical Quarterly,* 36:2, s. 101-113.

_________, (2001), “Skeptical Theism: A Response to Bergmann”, *Nous,* 35:2, s. 297-303.

_________, (2001), *Philosophy of Religion: An Introduction,* (Third Edition) Canada: Wadsworth.

_________, (2001), “Grounds for Belief Aside, Does Evil Make Atheism More Reasonable than Theism?”, *God and The Problem of Evil,* ed. William L. Rowe, Malden: Blackwell, s. 124-137.

_________, (2001), “Reply to Howard Snyder and Bergmann”, *God and The Problem of Evil,* ed. William L. Rowe, Malden: Blackwell, s. 155-158.

_________, (2006), “Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil”, *International Journal for Philosophy of Religion,* 59:2, s. 79-92.

_________, (2008), “Peter Van Inwagen on the Problem of Evil”, *Faith and Philosophy,* 25:4, s. 425-431.

_________, (2010), “Friendly atheism revisited”, *International Journal for Philosophy of Religion,* 68:1/3, s. 7-13.

_________, (2017), “Paradox and Promise in Hick’s Theodicy”, *The Problem of Evil: Selected Readings,* ed. Michael L. Peterson, Notre Dame: University of Notre Dame Press, s. 274-287.

Russell, B., & Wykstra, S., (1988), “The "Inductive" Argument From Evil: A Dialogue”, *Philosophical Topics,* 16:2, s. 133-160.

_________, (1989), “The Persistent Problem of Evil”, *Faith and Philosophy*, 6:2, s. 121-139.

Sanders, A., & de Ridder K., (2007), *Fifty Years of Philosophy of Religion: A Select Bibliography* (1955-2005), Boston: Brill.

Salmon, Wesley C., (1978), “Religion and Science: A New Look at Hume's "Dialogues"”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the AnalyticTradition*, 33:2, s. 143-176.

Sehon, Scott, (2010), “The Problem of Evil: Skeptical Theism Leads to Moral Paralysis”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 67:2, s. 67-80.

Sennett, James F., (1993), “The Inscrutable Evil Defense Against the Inductive Argument from Evil”, *Faith and Philosophy,* 10, s. 220-29.

Schellenberg, J. L., (2010), “The Hiddenness Problem and the Problem of Evil”, *Faith and Philosophy,* 27:1, s. 45-60.

_________, (2004), “The Atheist's Free Will Offence”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 56:1, s. 1–15.

Schrynemakers, M., (2007), "Vagueness and Pointless Evil", *American Catholic Philosophical Association*, *Proceedings of the ACPA*, 80, s. 245-254.

Shearin, Wilson H., (2014), "Misunderstanding Epicurus? A Nietzschean Identification", *Journal of Nietzsche Studies*, 45:1, s. 68-83.

Snapper, Jeff A., (2011), "Erratum to: Paying the Cost of Skeptical Theism", *International Journal for Philosophy of Religion*, 69:3, s. 233-234.

Stephenson, Andrew, (2009), "Moderately Sceptical Theism and the Problem of (the Sheer Quantity of) Evil", *Praxis*, 2, s. 57-71.

Stewart, William J., (2009), *Probability, Markov Chains, Queues, and Simulation: The Mathematical Basis of Performance Modeling*, Princeton: Princeton University Press.

Stone, Jim, (2003), "Evidential Atheism", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 114:3, s. 253-277.

Surin, Kenneth, (1983), "Theodicy?", *The Harvard Theological Review*,76:2, s. 225-247.

Swinburne, Richard, (1978), "Natural Evil", *American Philosophical Quarterly*, 15:4, s. 295-301.

__________, (1998), *Providence and the Problem of Evil*, Oxford: Oxford University Press.

_________, (2004), *The Existence of God*, Oxford: Oxford University Press.

_________, (2012), *Mucize Kavramı*, çev: Aydın Işık, İstanbul: İz yay.

Taslaman, Caner, (2015), *Allah'ın Varlığının 12 Delili*, İstanbul: İstanbul Yayınevi.

Taylan, Necip, (1993-1994), "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11-12, s. 47-79.

Terkan, Fehrullah, (2008), "İblîs'in Kötülük Problemi'ne Dair Felsefî Argümanları ve Şehristânî'nin "Bilinemezcilik" Teodisesi", *Milel ve Nihal*, 5:1, s. 63-91.

Tilley, Terrence W., (1988), "Hume on God and Evil: Dialogues X and XI as Dramatic Conversation", *Journal of the American Academy of Religion*, 56:4, s. 703-726.

Tooley, Michael, (2019), "The Problem of Evil", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, URL = https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/evil/, Erişim Tarihi. 15.09.2017.

Topaloğlu, Aydın, (2001), *Teizm ya da Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları,* İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Trakakis, Nick, (2003), "What No Eye Has Seen", *Philo*, 6:2, s. 263-279.

_________, (2003), "God, Gratuitous Evil, and van Inwagen's Attempt to Reconcile the Two", *Ars Disputandi*, 3:1, s. 288-297.

_________, (2003), “Evil and the Complexity of History: A Response to Durston”, *Religious Studies,* 39:4, s. 451-458.

_________, (2005), “Is Theism Capable of Accounting for Any Natural Evil at All?”, *International Journal for Philosophy of Religion,* 57:1, s. 35-66.

_________, (2006), “Why There Is Reason to Remain Sceptical of Durston's Scepticism”, *Religious Studies,* 42:1, s. 101-109.

_________, (2007), *The God Beyond Belief: In Defence of William Rowe’s Evidential Argument from Evil,* Netherland: Springer.

Van Inwagen, P., (1988), “The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil: A Theodicy”, *Philosophical Topics,* 16, s. 161-187.

_________, (1991), “The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence”, *Philosophical Perspectives,* 5, s. 135-165.

_________, (2001), “The argument from particular horrendous evils”, *American Catholic Philosophical Association, ACPA Proceedings*, 74, s. 65-80.

_________, (2006), *The Problem of Evil,* Oxford: Oxford University Press.

Voltaire, & William F. Fleming, (2005), “The Lisbon Earthquake”, *New England Review (1990-),* 26:3, s. 183–193.

Wainwright, W. J., (2016), “A Tribute to William L. Rowe”, *International Journal for Philosophy of Religion,* 79:1, s. 5-6.

Wallace, G. (1971), “The Problems of Moral and Physical Evil”, *Philosophy*, 46:178, s. 349-351.

Whitney, Barry L., (1993), *THEODICY: An Annotated Bibliography on the Problem of Evil, 1960-1991*, New York and London: Garland Publishing.

Wierenga, Edward, (1978), “Reply to Harold Moore's "Evidence, Evil, and Religious Belief"”, *International Journal for Philosophy of Religion,* 9:4, s. 246-251.

Wilks, Ian, (2004), “The Structure of the Contemporary Debate on the Problem of Evil”, *Religious Studies*, 40:3, s. 307-321.

_________, (2013), “The Global Skepticism Objection to Skeptical Theism”, *The Blackwell Companion to the Problem of Evil, ed.* Justin P. McBrayer & Daniel Howard-Snyder, West Sussex: Wiley s. 458-468.

Woudenberg, R. V., (2013), “A Brief History of Theodicy”, *The Blackwell Companion to the Problem of Evil,* ed. Justin P. McBrayer & Daniel Howard-Snyder, West Sussex: Wiley, s. 177-192.

Wykstra, Stephen J., (1984), “The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of ‘Appearance’”, *International Journal for Philosophy of Religion,* 16, s. 73-94.

_________, (1996), “Rowe’s Noseeum Arguments from Evil”, *The Evidential Argument from Evil,* ed, Daniel Howard-Snyder, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, s. 126-150.

Yaran, Cafer S., (1997), *Kötülük ve Teodise*, Ankara: Vadi Yay.

Yasa, Metin, (2014), *Tanrı ve Kötülük*, Ankara: Elis Yay.

_________, (2014), "Kötülük Sorunu", *Din Felsefesi El Kitabı,* ed: Prof. Dr. Recep Kılıç & Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, Ankara: Grafiker Yay, s. 193-217.

_________, (2015), *Kötülük Sorunu,* Ankara: Elis Yay.



ÖZET

YILDIZ, İbrahim, Teizm ve Ateizm: Delilci Kötülük Problemi, Doktora Tezi, Danışman, Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, Ankara Üniversitesi, 245 Sayfa.

Çalışmamız delilci kötülük problemi adı altında ortaya konulan argümanları ve bu argümanlara karşı ileri sürülen itirazları betimleyerek bu argümanların sağlam olup olmadığını, onlara karşı ileri sürülen itirazların problemin ikna gücünü azaltıp azaltmadığını inceleyecektir.

Tezimiz giriş, üç bölüm ve sonuçtan müteşekkildir. Girişte, kötülük problemine dair kavramsal arka plan, kötülük argümanları, teodiseler ve savunma konuları ele alınmıştır. Birinci bölümde, delilci kötülük argümanlarından birkaç örnek sunulup teistlerin bunlara karşı ileri sürdükleri itirazlara dikkat çekildikten sonra anlamsız kötülüğün Tanrı'nın var olma olasılığını düşürdüğünü ileri süren William Rowe'un delilci kötülük argümanları irdelenmiştir. İkinci bölümde Rowe'un argümanlarına karşı insanın bilişsel yetilerinin sınırlılığına vurgu yaparak insanın Tanrı'nın bir kötülüğe izin vermesinin sebeplerini kavrayamayacağını savunan şüpheci teizmin argümanlarına yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise anlamsız kötülüğün varlığının Tanrı'nın varlığı ile çelişmediğini savunan itirazlar üzerinde durulmuştur.

Sonuç kısmında, üç bölümde ele alınan konular ve iddialar üzerinde varılan neticeler ve kanaatlere yer verilerek delilci kötülük argümanlarının teistik dinlerin doğruluk iddialarını zayıflatıp zayıflatmadığı noktasında bir değerlendirilme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Teizm, Ateizm, Delilci Kötülük Problemi, Şüpheci Teizm, Anlamsız Kötülük, Teodise.

ABSTRACT

YILDIZ, İbrahim, Theism and Atheism: The Evidential Problem of Evil, PhD Thesis, Supervisor, Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, University of Ankara, Pp. 245.

The thesis first gives a description of the arguments put forward on the grounds of the evidential problem of evil and the refutations raised against these arguments, and then makes an assessment of these arguments in order to see as to whether these refutations diminish the evidential power of the arguments in question.

The thesis consists of an introduction, three chapters and a conclusion. In the introduction, the conceptual background of the arguments from evil, various types of the problem of evil, theodises and defenses are discussed. In the first chapter, some examples of the first versions of the evidential arguments from evil are depicted and the theists' objections against them are evaluated. Then the evidential arguments advanced by William Rowe, who argued that pointless evil reduces the likelihood of God, are critically examined. In the second chapter, the responses of the skeptical theism, which emphasizes the limitation of human cognitive abilities against Rowe's arguments and argues that human beings cannot comprehend the reasons why God allows evil, are scrunitized. In the third chapter, the contention that the existence of gratuitous evil do not contradict with the existence of God is re-evaluated.

In the conclusion, the results hitherto reached are overally considered with a view to see if the evidential arguments from evil as a matter of fact defeat the truth-claims of theism.

Keywords: Theism, Atheism, Evidential Problem of Evil, Skeptical Theism, Pointless Evil, Theodicy.